المجتمعات الإسلامية

في القرن الأول

نشأتها ، مقوّماتها ، تطوّرها اللغوي والأدبي

شكري فيصل
دكتور في الآداب من جامعة فؤاد الأول

ملتزم الطبع والنشر : مكتبة المثنى ببغداد

مطابع دار الكتاب العربي بمصر : محمد حلمي المنياوي
١٣٧١ — ١٩٥٢

المجتمعات الإسلامية

في القرن الأول

نشأتها، مقوّماتها، تطوّرها اللغوي والأدبي

شكري فيصل
دكتور في الآداب من جامعة فؤاد الأول

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة المثنى ببغداد، والخانجي بمصر

مطابع دار الكتاب العربي بمصر: محمد حلمي المنياوي
١٣٧١ — ١٩٥٢

المؤلف :

أستاذ مساعد فى كلية الآداب بالجامعة السورية
ليسانس بامتياز فى الآداب من جامعة فؤاد الأول
ليسانس فى الحقوق من الجامعة الســــــورية
ماجستير فى الآداب بتقدير جيد جداً من جامعة فؤاد
دبلوم معهد اللهجات العربية بجامعة فؤاد الأول
دكتور فى الآداب بتقدير جيد جداً من جامعة فؤاد

الكتاب :

الرسالة الأصلية التى تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه
وقد ناقشت الرسالة فى ٢٤/١/٧١ - ٢٥/١٠/٥١ لجنة من :
الدكتور زكى محمد حسن رئيساً والأستاذ أمين الخولى مشرفاً
والدكتور أحمد أمين والدكتور حسن إبراهيم والدكتور فؤاد حسنين

إهـداء

إلى خالى ...

الذى أراد الله أن يصطفيه إلى جواره قبل أن يملأ عينيه من ثمرة الغرسة التى انتزعها من أرضها ليزدرعها فى أرض خصبة من العلم ، وفى جوّ نضر من المعرفة ، وفى دنيا مشرقة بالفضائل والمكارم .

ثم مضى يبذل لها من ذات يده ومن ذات روحه العون والنصح

ويثير فيها دفقة الحس ورقة النفس .

وينمّى عندها إرهاف العواطف وصفاء المشاعر

ويشقّق فيها مسارب الجمال والذوق

ويعلّمها كيف تتحرر من كل عبودية وشهوة

ويحلّق بها على جناحين من العلم والتقوى

حتى أنزلها من ذلك كله هذه المنزلة التى تعتز بها .

إلى روح خالى ...

محدث الشام الأستاذ الشيخ **محمود ياسين** .

الذى يدين له جيل من الناس فى أطراف الشام بنصاعة الشعور الدينى السامى

ونعمة الحياة العلمية فى ضروب الثقافة الإسلامية

وجمال التعاون على الحق والخير والمعروف .

أهدى هذا الكتاب ...

فهو روح من روحه وعبق من عبقه

ووفاء ببعض حقه

وإيماناً بفضله

وعهداً أن أمضى فى الطريق الذى بدأ حتى نلتقى فى دنيا الخلود

وتعويضاً عن الحياة التى كنت أحب أن أعود إلى دمشق فأملأ منها نفسى .

. . ثم عدت . . لأنثر على قبره الطاهر دموعى . .

. . وهذه الباقة من الأزهار البيضاء .

شكرى فيصل

الفهرس

صفحة

صـفحة

الكتاب الثالث — التطور اللغوى ٢٢١—٣١٢

صفحة

صـــفحة

صفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

تصـــدير

١ – اختيار الموضوع

تبدأ صلتى الرسمية بهذا الموضوع منذ أن سجّلته فى الجامعة لدرجة الدكتوراه، غير أن صلتى الشخصية به ترجع إلى بعيد ، وترتدّ إلى الوراء حتى تبلغ الفترات الأولى التى كانت تتفتح فيها أذهاننا ، فى سنوات الدراسة ، لتيارات الثقافة العميقة ومشكلات الحياة الـكبرى . وكنت حريصاً أشد الحرص على أن أبوّئ الحركة الإسلامية مكانها من هذه الحركات التى تمخضت عنها الإنسانية ، وأن أدرك فى شىء من العمق ، دورها الضخم فى قيادة الناس وأسلوبها فى جمعهم على صعيد واحد من الفـكر والعقيدة واللغة ، وكان هذا الحرص يزداد نمواً مع الزمن كلما سايرتْ مطالعاتى روحُ النقد أو سارت فيها .

حتى إذا أنهيتُ رسالة الماجستير ، واجتمعت إلى أستاذى المشرف أتحدث إليه عن موضوع الدكتوراه ، طفت على السطح هذه الرغبات التى كانت مستكنّة فى الأعماق وظاهرنى فى اختيار هذا الموضوع أن رسالتى فى الماجستير كانت أقرب إلى الفنيَّة فى العرض والموضوع معاً ، والأمور الفنية الصرفة مَدْرَجةٌ لـكثير من الافتراق والتلاق ؛ ولذلك كان لا بد من أن أختار فى هذه المرحلة بحثاً أدنى إلى الموضوعية وأقرب إلى المشاركة .

ولم يكن هذا ردّ الفعل فى نفسى فحسب ، بل كان كذلك فى نفس أستاذى المشرف ، فقد التقينا على أن غاية الرسائل الجامعية – وهى مرحلة أولى فى التخصّص العميق وتملّكٍ ناحية من نواحى البحث – إنما هى الإعداد العلمى الـكامل ، لأن

المستقبل الذى يتفتّح للدارس فى خلال حياته المقبلة يضطره إلى أنواع من الدراسات والثقافات لا بدّ له أن يكون على تمرّس بها ومعاناة لها .

ومن هذا كله ، من جملة هذه البواعث التى تتشابك فيها النواحى الشخصية والعلمية والتى تمازج فيه الذاتية والموضوعية ، كانت ولادة هذا الموضوع فى هذه الصورة .

٢ — إعداده

وتلا اختيارَ الموضوع الإعدادُ له ، وتمثّل هذا الإعداد فى مراحل مختلفة . وكانت قراءآتى فى المرحلة الأولى موزّعة بين التاريخ والأدب ومباحث علم الاجتماع ، وانفقتُ فى هذه النظرة الرائدة وقتاً غير قصير ، حتى إذا أحسستُ الحاجة أن أجاوزها أخذتُ أقيم دعائم الموضوع وأحدّد منهجه .

واستقرّ عندى أن موضوعاً يعرض لدراسة الفتح الإسلامى وتكون غايته البعيدة أن يبلغ آثاره من حيث التطور اللغوى والأدبى فى المجتمعات الإسلامية ، يجب أن يقوم على دعامتين : أولاهما من التاريخ نفسه ، والثانية من علم الاجتماع وعلم الاجتماع اللغوى بوجه خاص . . وأنى إن لم أفعل ذلك لم يكن الموضوع إلاّ تلاعباً بهذه الحفنة من الأخبار والروايات التى تدير الحديث عنها كتبُ الأدب واللغة ، والتى تعوّدنا دائما أن نتجاذبها فيعيدُ كلٌّ باحث ترتيبها وصفّها فى شكل آخر ، قد يكون قريبا أو بعيداً من صاحبه ولكنه هو هو فى مادته الأولى . والدراساتُ الأدبية بدت لى ، بعيدةً عن هاتين الدعامتين ، أشبه بالمكعبات الصغيرة التى تكوّن أشكالاً مختلفة . . إن المكعبات لا تتغير فى جوهرها و إنما تختلف فقط صورها الجانبية . . ومن هنا ازددتُ قناعة بأننا فى حاجة إلى أن نفيد من مسلمات العلوم الأخرى فلا نتأخر عن ركب الإنسانية فى ذلك ، هذا أولاً ، وأن نربط بين فروع الثقافة الأدبية ، ثانياً ، فلا يُدرس الأدب العربى ، بعيداً عن مواده الأولى من التاريخ والاجتماع .

واستوثقت قناعتى بأنّ مردّ النقص فى دراستنا لا يعود فقط إلى هذا الخلاف فى المناهج قدرَ ما يعود إلى هذا الفقر فى المواد الأولى التى يجب أن تدخل فى نطاق

هذه الدراسة ، وأنّ هذا الفقر لا يرجع إلى فقر مصادرنا التى تعوّدنا أن نشكو منها ، بل إلى أننا لم نحسن بعدُ استثمارها واستقطارها . . فقد أخذْنا كتبَنا القديمة بمفاهيمنا الحديثة ، وكان ذلك مصدر كثير من أخطائنا ... إننا نؤمن أن المتقدمين لم يفصلوا بين فروع الثقافة فكان الأديب عندهم محدثاً ومؤرخاً وفقيهاً وطبيباً ، ومع ذلك فنحن نتّخذ الطبرى كتاب تاريخ فحسب مع أنه يغنى فى الناحية الأدبية مثل غنائه فى الناحية التاريخية ، ونعدّ الأغانى كتاب أدب مع أن تصويره للحياة الاجتماعية وتمثيله لها يفوق كلّ كتاب آخر فى هذا العصر ، ونجد فى كتب المكتبة الجغرافية كتباً جغرافية قديمة مع أنها ثروة كبرى فى المواد التى يُصاغ منها البحث الحضارى .

ولذلك رأيتُ أنه لا بدَّ فى معالجة الموضوع من هاتين الدعامتين ، التاريخية والاجتماعية ، لتتوفر له المواد اللازمة من نحو ، ولتكون معالجته معالجة جذريةً أساسية من نحو آخر .

ا — فى الدعامة التاريخية وجدتُ أن التاريخ هو الذى يستطيع أن يقودنى إلى الأصول الأولى للتطور اللغوى والأدبى . فحركة انتشار اللغة العربية وتطور الأدب العربى لم تأت هكذا من أعلى ، ولكنها جاءت أثراً للهجرة العربية فى مثاليتها الإسلامية الجديدة ، وأثراً للمجتمعات التى صاغتها ، فالحوادث التاريخية إذن هى أسلم الحوادث التى تطلعنا على عوامل هذا التطور . ولذلك قضيتُ وقتاً طويلاً فى القراءات التاريخية ، ولذلك أيضاً أقمت جذور الدراسة فى تربة هذه المواد التاريخية التى كسبتها من هذه القراءات .

ولعلّ هذا المنهج أن يكون أقرب المناهج إلى الصحة ، لأن الرجوع إلى التاريخ رجوعٌ للظروف والأوضاع التى تمّ فيها خروج العرب من جزيرتهم ودخولهم الأقطار الأخرى واستقرارهم فيها ، من حيث أن هذا الاستقرار كان وعاءَ الحياة اللغوية والأدبية . . فإذا نحن لجأنا إلى التاريخ فكأنما نستعيد هذه الحوادث ونستعيرها .

وبهذا كله استطعت أن أفيد من الربط بين الدراستين التاريخية والأدبية ، وأن أشهد تفاعلهما فى هذه النتائج التى انتهيت إليها . . لقد استُخدم الأدب فى رِيازة

الحيوات الاجتماعية استخداماً طيباً ، ولكن التاريخ لم يستخدم فى الأدب مثل هذا الاستخدام الطيب بالرغم من التشابك العميق بين الحياة الأدبية و بين الحياة السياسية التى يمثلها التاريخ ، فى ظلال الدول الإسلامية ، و بالرغم من أن الأدب مضى فى ركاب السياسة حيناً طو يلا ، حتى أضحى لا يفهم إلا مع هذا التاريخ ولا يتّضح إلاّ به . . أوليس من الحق إذن أن نستخدم هذه القوة القوية المهملة فى الدراسات الأدبية ؟ !

ب — وفى الدعامة الاجتماعية ، نظرتُ فى علم الاجتماع من نحو وفى علم الاجتماع اللغوى وعلم اللغة من نحو آخر . فمن الواضح أن الحوادث التاريخية نُقلت إلينا من زاوية الفتن والحروب أكثر مما نقلت إلينا من زاوية الشعوب ... وعلى أن البحث الدائب كفيل أن يعالج هذا النقص ، غير أننا لابد لنا — لبعد الزمن ونقص الأخبار — من أن نملأ الفجوات التى لا يسعفنا فيها التاريخ ، بمسلمات علم الاجتماع . وقد كان ذلك بعض سبيلى .

وقد أفدت من علم الاجتماع اللغوى وعلم اللغة فائدة كبرى فى دراسة التطور اللغوى . فالروايات التى بين أيدينا عن تطور اللغة سواء على ألسنة أصحابها الذين خرجوا بها من الجزيرة أو على ألسنة الذين اتخذوها لغةً لهم ، هى روايات نادرة قليلة . إنها لا تتجاوز ما يحدثنا به الجاحظ ، وما يحدثنا به الجاحظ لم يتجاوز منطقة العراق أو البصرة ، وما ساقه إلينا ساقه مكتوباً لم يكن من سبيل إلى أن يسوقه منطوقاً ، وأكثر من هذا أنه ساقه فى روايات مختلفة . . وذلك كله لا يجعل لهذه الروايات من قيمة أكثر من قيمة الاستئناس بها .

ومن هنا كان لابد لى ، فى دراسة هجرة اللغة إلى الأقطار المفتوحة ، من أن أفيد من مسلّمات علم اللغة ، ولكنى لم أطبقها تطبيقاً مباشراً و إنما تركت لها أن تتفاعل فى نفسى ، فكان الفصل اللغوى نتيجةً لهذا التفاعل الداخلى بين قوانين علم اللغة وما كنت أعرف عن أطوار اللغة العربية .

حـ — وعن هاتين الدعامتين التاريخية والاجتماعية كانت ترتسم أُطُر الدراسة وآمادها . فكان من شأنهما أنهما حدَّدتا ولادة المجتمع الجديد فى الجزيرة ، وولادة المجتمعات الإسلامية فى كل قطر من الأقطار .

وحين توفّرت لى معالم هذه المجتمعات استطعت أن أنتقل فى وضوح وقوة ، إلى دراسة التطور اللغوى والأدبى ؛ فدراسةُ المجتمعات الإسلامية كانت مقدمةً لما بعدها ، ومُنْطَلَقاً لما دونها . . كانت أشبه بالمقدمة التى تسلم إلى ما وراءها ، وكانت مقدمة أصيلة لا بدَّ منها فى دراسة التطور اللغوى والأدبى .

وعلى ذلك يبدو هذا التسلسل المتكامل فى البحث : قادت حركة الفتح إلى دراسة المجتمعات الإسلامية، وكانت المجتمعات الإسلامية وعاءً لدراسة التطوّرَيْن اللغوى والأدبى.

د — وأحب أن أدلّ على المصادر التى رجعت إليها ، وأن أقول شيئاً فيها . . كان بعضها مصادر غير مباشرة ، هى هذه القراءات العامة فى الكتب المختلفة التى تفسّر سير الإنسانية بالناس ، مما لا يبدو أنه ذو تماسّ مباشر بالموضوع ، ومما لم يتعود الدارسون أن يشيروا إليه ... وكان بعضها ، هذه المصادر ، مباشراً ، وهى هذه التى قدمتها فى ثبت المصادر .

وقد اقتصرتُ — بادىء الموضوع — فى المصادر التاريخية على الطبرى والبلاذرى وابن عبد الحكم ، وتمرّست بها تمرساً طويلاً ، وعانيتها معاناة شاقة ، وأصبتُ أول الأمر بعض الضلال والانحراف ، وليس علىَّ من حرج إن اعترفت أن التفاتى إلى البلاذرى ، أعنى عنايتى به ، كانت متأخرة عن الطبرى . . وإنه لدرس نافع أرجو أن أكون أفدت منه . . إن مفتاح كثير من التعقيد أو التداخل أو الغموض فى بعض المرات ، فى روايات الطبرى ، إنما يوفر الجهدَ فيه وضوحُ البلاذرى .

وعلى أن البلاذرى كان دسماً حقاً ، وعلى أن الأخبار الصغيرة التى تطيف ، كالهالات ، بأنباء الفتح كانت ذات دلالات عميقة ، وكانت تضعنى موضع الذى يقع على ثروة طيبة ، أو مفاتيح ثروة طيبة — على هذا ظلّ الطبرى دعامتى الأولى ، فبعض التفاصيل التى يمدنا بها تكشف دائماً عن عالم أكبر وراءها ، وتتيح للدارس أن يتحدث ، أو أن يجد صدى الهمس الذى يتحدث به إلى نفسه ، ومصداقَه .

ولم ألجأ إلى المصادر التاريخية الأخرى إلا بعد أن استقام فى ذهنى هيكلُ البحث ، وتتامّت بين يدىّ مواده ... وقد يرى الذين ينظرون فى الجانب التاريخى

من هذا الموضوع أنه كان علىّ أن أشرك مع الثلاثة المؤرخين : الطبرى والبلاذرى وابن عبد الحكم ، هؤلاء المؤرخين الآخرين الذين جاءوا بعدهم . . وإنى أقدّر أن التكثّر من المصادر أضحى عادة الجمهرة من الدارسين ، ولكنى لم أشأ هذا التكثّر من الكتب المتماثلة ؛ فمن المؤكد أن المراجع الأولى الأصلية تتيح لنا قدراً من المعرفة ، ومن المتعة أيضاً ، لا يتوفر فى المراجع المتأخرة . . قد نجد فى مرجع متأخر قدراً أكبر من الحوادث ، ولكننا نعرف كيف تتضخم الحوادث مع الزمن أثراً لكثير من الأهواء والنزعات ، ولكننا نعرف كذلك مدى الاستفادة الكاملة التى أصابها المتأخرون عن أسلافهم ، حتى لتوشك بعض الكتب أن تكون ، فى غير الفترات التى عاش فيها مؤلفوها ، نسخاً أخرى مختصرة أو مضطربة عن أصولها الأولى المتقدمة .

ولذلك كله كان اقتصارى على هذه الأصول الأولى ، وساعدنى على ذلك ومكّن لى منه أنّ الفترة الزمنية التى أتقلب فيها فترة قاصرة على القرن الأول ، ومن شأن هذا الحدّ الزمنى أن يجعل صلتى بالمتقدم أقوى من صلتى بالمتأخر وأمتن سببا .

٣ — الموضوع

وقد آن لى أن أتحدث عن الموضوع حديثاً مباشراً ...

ا — إن هذا التناول لجذور الموضوعات الأدبية واللغوية ، فى نطاقها الاجتماعى والتاريخى ، ودراسةَ الأجواء والمجتمعات الإسلامية من حولها ، قادنى أن يكون موضوعى فى دراستين اثنتين متكاملتين :

الدراسة الأولى : دراسة حركة الفتح العربى فى القرن الأول . وقد كانت موضع رسالة خاصة هى الرسالة الإضافية التى قدمتُها ملحقة بالرسالة الأصلية .

والدراسة الثانية : دراسة نشأة المجتمعات الإسلامية وتطورها اللغوى والأدبى . وقد كانت موضع رسالة خاصة هى هذه الرسالة الأصلية التى قدمتها للجامعة لدرجة الدكتوراه .

ب — ولْأتمهل الحديث عن الرسالة الأصلية لأقول إن الرسالة الإضافية كانت جزءاً أصيلا من العمل وتمهيداً بين يديه . فالمجتمعات الإسلامية الناشئة ، فى الأقطار المختلفة ، جاءت أثراً من آثار انسياح العرب وتدفقهم ، وهجرةُ اللغة جاءت نتيجة لهجرة أصحاب هذه اللغة ، وتطورُ الأدب كان أثراً من آثار هذه النقلة النفسية إلى هذه المَهاجر والاختلاط فيها — و إدراكُ الشروط الحياتية التى عاشتها اللغة فى هذه الأجواء الجديدة ، معناه أن أدرك قبل ذلك الشروط الحياتية الجديدة التى عاشها أفراد هذه اللغة : أصحابها أو المقبلون عليها ، الذين يتكلمونها أو الذين يتعلمونها . . و بصورة أخرى كان لا بدّ من دراسة حركة الفتح والصلات التى جمعت بين الفاتحين والسكان الأصليين ، وطبيعةِ هذه الصلات انكماشاً أو تفتّحاً ··· وكيف كانت النُظُم فى هذه الصلات ، وما الذى كان يضبطها ، ودراسة كل ما يتصل بعقود الصلح ووصايا الخلفاء ، لأنها هى هذه الصورة المعاصرة لما نسميه المعاهدات ، ولأنها هى الصورة الرسمية للعلاقات بين الشعب الوافد المستوطن والشعوب المقيمة المتوطنة .

حـ — وأنا أعرف أن هذا العمل فى الرسالة الإضافية إلى جانب الرسالة الأصلية بدعة جديدة فى جوّنا الجامعى . . ولكننى لم أجد خيراً من هذه البدعة دفعاً للسطحية فى البحوث من نحو ، وتخلّصاً من التكاثر فى المقدمات من نحو آخر ، ووضعاً للأمور فى مواضعها من نحو ثالث .

ولقد استمعتُ إلى كثير من المناقشات فى خلال السنوات التى عشتها فى حرم الجامعة الآمن ، وقرأت ما أقرأ من الردود والنقود ؛ ووجدتُ أن هناك ، و يوشك أن يكون ذلك دائماً ، هذا الخلاف فى تقدير صلة بعض المباحث بالموضوع الأصلى وتقرير هذه الصلة . . إن جزءاً كبيراً من النقاش يدور حول هذه النقطة ، فلِمَ لا نحاول أن نتجنّب ذلك وأن نجعل من هذه المباحث رسالة خاصة نمهّد فيها للبحث الأصلى ونبلغ جذوره ، ونتيح لأنظارنا وأفكارنا هذه الأصول التى تتكىء عليها ؟ .

كذلك فكرت ، وكذلك فعلتُ . . ولكننى أريد أن تُفهم مباحث الرسالة الإضافية على أنّها تقع ، من الرسالة الأصلية ، موقع الأسس من البنيان . . وقد كرهتُ

أن يقوم بنـاء على غير أساس ، ولستُ أعتقد أن هذا الأساس كان يجب أن يظل مستتراً أو مغموراً مادمنا لم نجد بين أيدينا بعدُ، فى اللغة العربية ، مثلَ هذه الدراسة المفصّلة لحركة الفتح العربى التى تنظر فى حوادث التاريخ من هذه الزاوية والتى تهدف مثل هذا الهدف . وقد طُبعت هذه الرسالة الإضافية فى كتاب خاص باسم «حركة الفتح الإسلامى فى القرن الأول » هو تمهيد بين يدى هذه الرسالة الأصلية .

د — ولم أُخلّ بين البحث العلمى الذى عانيته و بين الأسلوب الذى عرضْتُ فيه هذا البحث . . إنى أعتقد أن العناية بالأسلوب عنايةً لا تـكلّف فيها ، يجب أن تـكون أيضاً موضع اهتمامنا . فالأفكار الطيبة والنتـائج القيمة والأبحاث التى استنفدت الجهدَ ؛ هذه كلها لا يجب أن تبرز للناس فى ثوب مهلهل . و إذا كنا نعدو فى حياتنا المـاديّة الخاصة وراء كمال الذوق ودقته ، فما أحرانا أن نـكون فى نطاق الحياة المعنوية الذهنية أكثر اقتراباً من الـكمال وسعياً وراءه .

٤ — النتـــائج

ولست أحب أن أبالغ فى وصف ما فعلت . . فقد كان عملى بدءاً بالأمور من أصولها الأولى ، ومعالجةً جذرية لها ، ووقوفاً عند أدق المعارف وجمعاً لها . وكانت هذه المعارف تتـكامل يوماً بعد يوم ليكون منها بعد ذلك هذه الصور الجديدة عن المجتمعات الإسلامية فى نشأتها ونموها ، وكانت تتزاحم لتثير أحياناً سلسلة من المشاكل قد لا يبلغ الباحث بها كل غايتها . . ذلك لأن مشاكل الدراسة الأدبية والتاريخية ، بطبيعتها من نحو وطبيعة مصادرنا من نحو آخر ، لا تساعد دائماً على حلٍّ واضح . فإذا استطاع الباحث أن يجدّد عرض بعض هذه المشـكلات أحياناً فى شكل أكثر وضوحاً وأبعث على الإثارة والتنبه ، و إذا استطاع أن يستنفد فيها جهده بقراءة كلّ ما تحت يده ، و إذا استطاع أخيراً أن يبدى فى ذلك رأياً ، أو ينتهى إلى فـكرة ، أو يصدر عن اتجاه ، فإن ذلك خطوة أو خطوات فى حقل الحياة العلمية لن تضيع .

و إذا كنتُ لا أحبّ أن أبالغ فى وصف ما عملتُ ، فلستُ أحبّ كذلك أن أبالغ فى تقويم النتائج التى وصلتُ إليها . . إن عملاً ما لا يمكن أن يسميه صاحبه

عملاً كاملاً ، وحين يجرأ فيسمه هذه السِمة فإن ذلك يعنى أن وقدة الحياة المتوهجة المتقدمة قد آذنت بالجمود .

غير أن ذلك لا يعفينى من أن أشير إلى أن هذا البحث فى موضوعه ومنهجه ومواده الأولى التى قام عليها جديد فى دراساتنا الأدبية والتاريخية ، وأن الجهد الذى بُذل فيه كفيل أن يبوّئه مكانته فى هذه الدراسات ، وأن يجعل منه مقدمة طيبة لدراسات بعيدة تنتهى بنا إلى تصور المجتمعات الإسلامية فى القرون الأولى ورصدِ خطاها وتَمثُّلِ تطورها ، تصوراً ورصداً وتمثلاً لا يقوم على التخيّل وإنما يقوم على استفراغ الجهد فى استعصار كلّ ما خلفت لنا الثقافة الإسلامية ، تاريخاً وأدباً وفقهاً وتشريعاً ، حتى نستكمل الصورة ونستوفى التمثل ،ونطمئن إلى متانة الأسس التى تقوم عليها الأنظار والأفكار .

٥ — الأستاذ المشرف

وأجد فى عنقى ديناً ليس أكرم من هذه اللحظات لأن أشيد به وأنبّه عليه ، فأنا لم أنتفع بقراءاتى وجهودى وحدها ، ولكننا أصبتُ قدراً عريضاً من النفع من توجيه أستاذى المشرف ومن اهتمامه . وربما بدا هذا من نافلة القول فى عرف الذين يزنون الأمور بميزان الحقوق والواجبات ... ولكنى فيما رُكّبت عليه من طباع — وهذا شىء لا سبيل إلى المناقشة فيه — نَفورٌ من أن تُتناول الأمور دائماً هذا التناول ، ولذلك كنتُ سعيداً أن وجدتُ عند أستاذى المشرف مثل الذى كنت أتمناه ، إشرافاً عريضاً واسع المدى يستجيب دائماً لكل نأمة ، ويردّ على كل شبهة ، ويصبّ عقله كلّه ونفسه كلّها لصاحبه الذى ورد يستقى منه ، ويبدى فى ذلك ويعيد فى صور وألوان ، حتى يطمئن إلى أنه استثار كل ما عنده من قدرة على التقبّل والاستجابة ، أو على النقد والإثارة .

ولقد حرصت على أن أنتفع بكل إثاراته ودفعاته ، بكل ما كان فى أحاديثه الشفوية أو تعليقاته الكتابية . . ما كان خاطفاً كلمع البرق ، وما كان متمهلا كاستطالة الشمس فى نهار صائف .

ومع كل هذا فلم يكن طريقى دائماً مع أستاذى المشرف واحداً . . لم يكن

الطريق سهلاً ولم يكن الموضوع قريب التناول ولم تكن الجوانب التى تفتّح عنها جوانب مطروقة أو مُمَهَّدة ، فكان لا بدّ من مزالق وعقبات . . وفى المزالق والعقبات يوشك أن ينفرد كل إنسان فى النظر إليها . . إنه ينظر إليها فى ضوء حياته السابقة وتجاربه ومعارفه ، وفى ضوء عقائده بعض الأحيان ، والمثل التى تلتمع أمام عينيه فى بعض الأحيان الأخرى .

وقد كان من سُنّة أستاذى المشرف دائماً أن لا يصهر طلبته فى قوالبه ، وأن لا يشدّهم إلى آرائه ، وإنما يبيح لهم أن يخالفوا فى التمثّل والمنهج، وكان من رأيى أن الحقيقة لا تفيد من الذين يسلسون زمامهم ثم يعتقدون...إن صوابهم آنذاك ليس شيئاً لأنه صواب تلقين ... ولكنها تفيد من الذين يعملون ويتخذون كل أهبتهم للعمل . . فصوابهم آنذاك صواب ممارسة وتحقيق .

ومن هذا كله لم يكن لى أن أسمِّى ما كان بينى وبين أستاذى خلافاً ، وإنما هو شىء أقرب إلى التوازى مرة ، وإنما هو افتراق فى المُنْطَلَق ينتهى إلى الافتراق فى النتائج مرة أخرى .

* * *

وأنا أحس الحاجة شديدة إلى أن أزجى الشكر إلى إخوانى وأصدقائى الدكتور عبدالغنى الطنطاوى ، والأستاذ إحسان عباس ، والأستاذ أكرم الميدانى، فقد كانوا ، فى خلال الفترة التى انقطعت فيها لكتابة الموضوع ، قريبين منى ، وكنت أعرض عليهم ما أكتبه . مفيداً ، فى وحدتى ، من الروح العالية التى كانوا يشيعونها حولى ، منتشياً باليد الناعمة التى كانوا يمسحون بها عرقى ، ويعفّون بها على متاعبى .

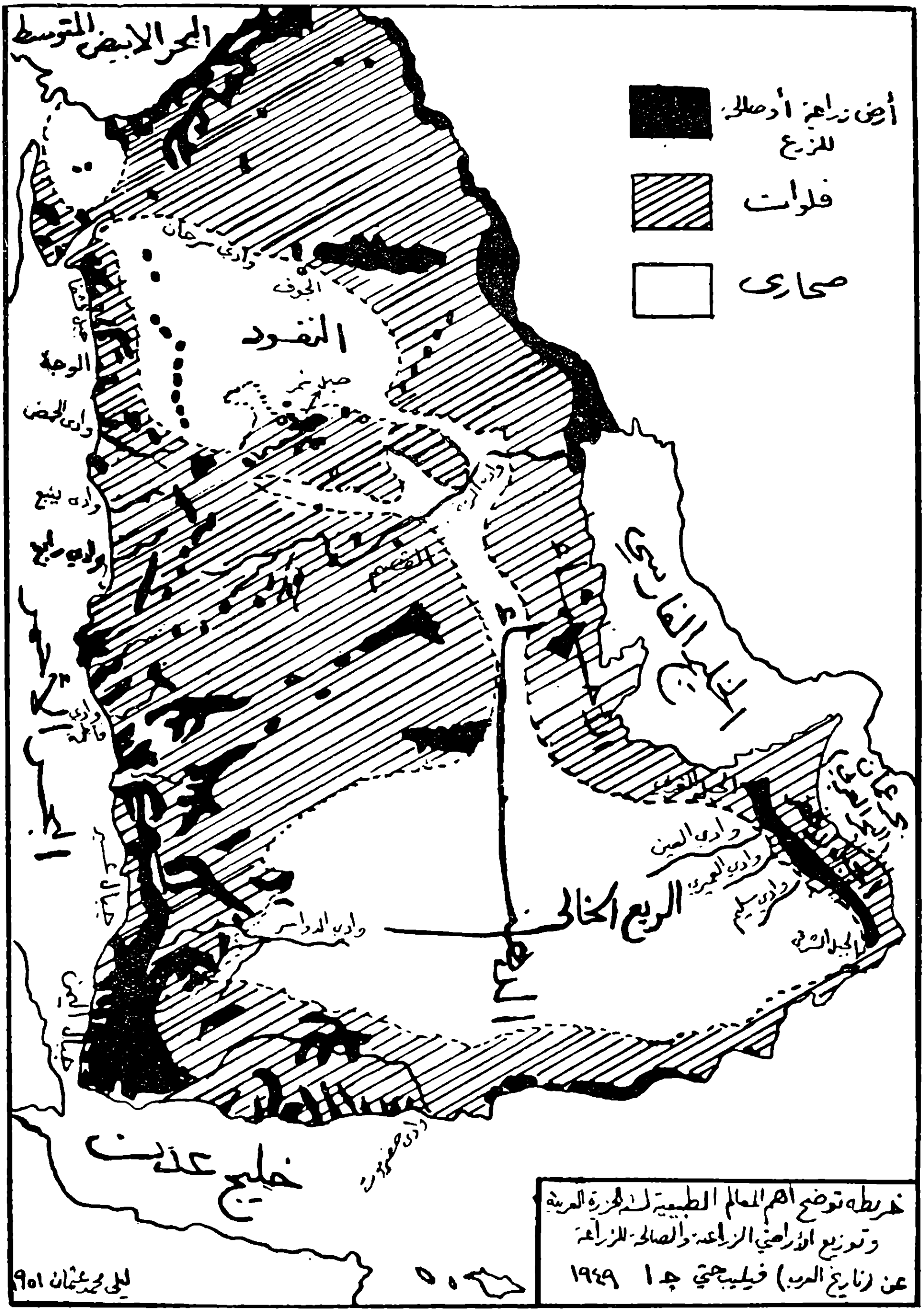
وقد تولّى الأستاذ إحسان عباس مساعدتى على الترجمة من المصادر الإنجليزية ، وتولّى الأستاذ أكرم الميدانى صنع بعض الكشاف وهو المتصل بتحليل الموضوعات ، وتولّت زوجتى مساعدتى فى صنع القسم الآخر منه وهو المتعلق بالأعلام ، فأنا مدين لهم جميعاً فى ذلك .

والله أسأل مزيداً من فضله وفيوضه ، وأن يتقبل عملى فهو منه وإليه .

القاهرة { عيد الأضحى المبارك ١٣٧١
أيلول « سبتمبر » ١٩٥٢

شكرى فيصل

تمہید



خريطة توضح اهم المعالم الطبيعية لشبه الجزيرة العربية
وتوزيع الأراضي الزراعية والصالحة للزراعة
عن (تاريخ العرب) فيليب حتي جـ١ ١٩٤٩

الجزيرة العربيـــة

١ – موقع الجزيرة

بلاد العرب شبه جزيرة فى الجنوب الغربى من آسيا ، وإنما غلب عليها اسم الجزيرة لأن خطاً من المياه النهرية يبدأ بشط العرب فالفرات فالعاصى فالشريعة فبحيرة لوط وينتهى بخليج العقبة ، يؤلف حدها الشمالى ويكمل الإطار المائى الذى يحيط بها من جهاتها الأخرى : خليج البصرة وعُمان من الشرق والبحر العربى وخليج عدن من الجنوب والبحر الأحمر من الغرب .

هذا على أن الهلال الخصيب – وهو القوس الممتد من رأس الخليج الفارسى إلى زاوية البحر المتوسط الشرقية الجنوبية – من كتلة الجزيرة العربية الأصلية ، فإذا اقتصر مدلول الجزيرة على كتلتها الأصلية دون احتساب منطقة ما بين النهرين والمنطقة المطلة على البحر المتوسط منها ، كان حدّ الجزيرة الرملى الرابع مكملا لحدودها المائية الثلاثة .

وهى إحدى ثلاث أشباه جزر فى جنوب آسيا : شبه جزيرة العرب ، وشبه جزيرة الهند ، والهند الصينية . ولكنها تمتاز منهن جميعاً ، ومن أشباه الجزر كلها فى القارات الأخرى ، فى أنها أكبرهن مساحة « حوالى مليون ميل مربع أو ثلاثة ملايين كم^2 تقريباً » فهى أكبر من شبه جزيرة الهند ، وهى أربعة أضعاف شبه جزيرة فرنسا وثمانية أضعاف مجموعة الجزر البريطانية .

ويقابل هذا التفرد فى السعة تفرد فى الموقع : فالجزيرة تقع من العالم القديم موقع القلب ، ففى الشرق لا يتجاوز المدى بين أقصى طرفها الشرقى فى ساحل عمان وبين الهند ٩٠٠ كم . وبينها وبين بلاد إيران تقابل وتجاور وتلاصق : تجاور فى مضيق هرمز وتقابل على شاطىء خليج البصرة وتلاصق فى العراقين العربى والعجمى

أما حدودها فى الشمال والشمال الشرقى والشمال الغربى مع سورية والعراق ومصر فهى حدود متصلة مرة وعسيرة على التحديد مرة أخرى . ذلك لأن صحارى الشام والعراق وسينا تعد كلها جزءاً من الجزيرة العربية ، ولأن ما وراءها من سهول العراق والشام ، وهو هذا الهلال الذى يحيط ببادية الشام متألفاً من سهول الرافدين فسهول الجزيرة السورية فسهول حلب وحماه وحمص والغوطة وفلسطين حتى خليج العقبة ، إنما هى صلة مستمرة لسهول الجزيرة الساحلية الضيقة وامتداد خصب عريض لها .

وكذلك نرى أن بلاد العرب بهذا الموقع الذى تصاقب فيه أكثر مراكز الحضارة القديمة لم تكن جزيرة من النحو الجغرافى فحسب ، ولكنها كانت جزيرة كذلك من نحو حضارى : تأخذها المدنيات من أطرافها حيناً وتتفشى هى فى هذه المدنيات حيناً آخر سواء فى الشام أو العراق أو مصر ، وتلقى ما تلقى الجزر عادة من مدّ الحضارات وجزرها ، ومن تياراتها وأمواجها . . وبعض هذه التيارات شديد عميق ، وبعضها سطحى ظاهر ، وبعضها صادر عنها متأثر بها ، وبعضها طارىء عليها مؤثر فيها . . وعلى الجملة فهى فى عزلتها عن العالم لم تحمل معانى صلتها به ، وعلى أطراف إطارها المائى أو الرملى تنساب أسباب قراباتها ومواد علاقاتها .

٢ – التركيب الطبقى « الجيولوجى »

لن يكون من شأننا هنا أن نتبسط فى ذكر التاريخ الجيولوجى الذى يمتد إلى الوراء آلاف آلاف السنين ، وإنما حسبنا أن نعرف أن هناك أدواراً أو أزمنة جيولوجية ثلاثة مرت على الأرض فأعطتها هذه الصورة التى تتشكل بها الآن فى الدور الرابع .

ففى الدور البدائى تكونت أرض الجزيرة مع تكون القارة الأفريقية التى كانت تمتد حتى الهند من صخور غرانيتية .

وفى الدور الأول أصابتها التواءات وتصدعات ، وطغى البحر على قسمها الشمالى

والشرقى فيما بين خليج عمان حتى خليج العقبة ، فتكون الخليج البحرى المتوسط وتوضّعتْ فوق الصخور الغرانيتية طبقات رسوبية .

وفى الدور الثانى ، وقد كان دور هدوء ، غرق معظم الجزيرة فى مياه الخليج البحرى ، وتتابعت الترسبات فوق الصخور الغارقة ، وتكونت طبقات سميكة من الصخور الرسوبية تبلغ آلاف الأمتار .

وتميز أواخر الدور الثانى والنصف الأول من الدور الثالث بطائفة من الحوادث الجيولوجية الهامة هى التى وهبت الجزيرة صورتها الحاضرة وتشكلها الماثل ، وأبرز هذه الحوادث الالتواء الألبى الهيمالائى ، والانهدام السورى الأفريقى ، والاندفاعات البركانية .

ففى الالتواء الألبى الهيمالائى انفصم الخليج البحرى المتوسط إلى الخليجين : الخليج الفارسى ، والبحر المتوسط ، وأخذت الجزيرة انحدارها العام نحو الشمال الشرقى ، وانحسر الماء عن كثير من أجزائها إلى الخليجين المذكورين .

وعن الانهدام السورى الإفريقى تشكلت حفر انهدامية متصلة من جبال الأمانوس حتى أقصى منطقة البحيرات فى افريقية الشمالية ، بطولٍ يزيد عن خمسة آلاف كم ، فانفصلت الهضبة العربية عن إفريقية — وكانت جزءاً منها — إلاّ عند برزخ السويس ، وبدأ اتصالها بآسيا .

وكان من آثار هذا الصدع الانهدامى ارتفاع سلسلة جبال السراة الممتدة على حافة الجزيرة الغربية مما يلى البحر الأحمر ، من الشمال إلى الجنوب ، وتعتبر هذه السلسلة العمود الفقرى للجزيرة كلها ، فهى التى ترسم انحدار الجزيرة ومنها تتفرع النجود والهضاب .

وعلى ذلك كله كانت الجزيرة فى رأى علماء الجيولجيا تكملة لصحارى إفريقية والمنطقة الرملية التى تطوق آسيا قاطعة أواسط إيران وصحراء غوبى . . أعنى أنها هضبة من الهضاب الصحراوية المتتالية التى تؤلف شريطاً صحراوياً فيما بين المحيط

الأطلسي والمحيط الكبير يقطع البر القديم فى وسطه من طرف إلى طرف آخر ، وتتوالى فيه فى إفريقية الصحراء الكبرى وصحراء ليبيا ومصر ، كما تتصل به فى آسيا هضبة إيران وصحراء منغوليا .

وعن الاندفاعات البركانية التى رافقت الانهدام وأعقبته تشكلت هضاب ومنبسطات من الحجر البازلتى الأسود ، غطت الصخور الرسوبية والصخور الغرانيتية، ونحن نشهدها فى جبال اليمن ومرتفعات نجد والسفوح الشرقية لجبال الحجاز .

وقد يبدو أن سطح الجزيرة لا ينحدر انحداراً واحداً لا فى اتجاهه ولا فى نوعه، فهناك هذا الانحدار التدريجى من الغرب إلى الشرق ، من قمم جبال السراة إلى خليج البصرة ومنخفضات أرض الرافدين . . وهو انحدار بطىء بعيد المدى .

وهناك هذا الانحدار السريع نحو الغرب ، نحو البحر الأحمر ، وهو انحدار فجائي قصير المدى .

وهناك هذا الشذوذ الذى نلاحظه فى عُمان ، على الساحل الشرقى ، حين ترتفع قمم الجبل الأخضر إلى علو ٣٠٢٠ م « ٩٩٠٠ قدم » .

غير أن هذه الاتجاهات جميعاً يجمعها اتجاه الانحدار العام من الغرب الجنوبى إلى الشرق الشمالى ، لأن أقصى ارتفاع جبال السراة فى الجنوب الغربى عند جبل حضور النبى شعيب غربى صنعاء . . فنى وسعنا القول بأن اتجاه الانحدار العام لسطح الجزيرة هو من الغرب الجنوبى إلى الشرق الشمالى .

ويتطابق مع هذا الانحدار العام لسطح الجزيرة ويجاريه انحدار الوديان المائية واتجاهها . فهذه الوديان التى تخدّد أرض الجزيرة تتجه كذلك نحو الخليج الفارسى ومنخفضات أرض الرافدين . . فوادى حضرموت يسيل من جبال اليمن إلى البحر العربى « بحر عمان » ، ويجرى واديا نجران والدواسر من اليمن نحو الربع الخالى

ووادِيا الرُّمة[١] والصهبا من الحجاز إلى الخليج الفارسى ، كما ينتهى واديا المياه وصواب فى سورية بنهر الفرات .

وليست هذه الوديان أثراً لتوزيع الأمطار الحالى فى الجزيرة ، ولا هى مجار مائية دائمة . . ولكنها وديان عريضة جافة نشأت عن كسور قديمة فى الهضبة العربية ، وجرت فيها المياه فى العصور المطيرة الغابرة ، أيام كانت الرياح الغربية التى تسقى مرتفعات سورية وفلسطين تصل إلى الجزيرة قبل أن تفقد رطوبتها ، ثم جفت مياهها بعد فى الدور الجيولوجى الثالث حين اتجه المناخ أن يصبح شبيهاً بجوّنا اليوم ، وحين دخلت الهضبة العربية فى النطاق الصحراوى الذى يطوق الأرض بين درجتى عرض ٢٠ — ٣٠ تقريباً . ولا تزال قيعان هذه الأودية الجافة تحمل آثار الأمطار التى كانت تتدفق فيها . ولئن بقى واديا الرافدين ، دجلة والفرات ، ينسابان فى مجراهما المخضر فى طرف الهلال الخصيب الذى يتم شبه الجزيرة من شمالها الشرقى ، فذلك لأنهما يتغذيان من قمم أرمينية ذات الثلوج الدائمة فلا علاقة لهما بشبكة الوديان الجافة فى الجزيرة . ومع ذلك « فإن بعض هذه الوديان تحفظ الماء فى باطن مجراها ، حيث يمكن الوصول إليه بحفر آبار تختلف أعماقها باختلاف المكان ، وفى بعض الأماكن فى القصيم (وادى الرمة) والخرْج تعلو المياه سطح الأرض فتتكون سلسلة من الواحات[٢] » .

آية هذا كله أن بلاد العرب هضبة صحراوية مرتفعة هى جزء من شريط صحراوى يمتد بين المحيط الأطلسى والكبير ، وأنها أشبه ما تكون فى مجموعها بسطح مستو مائل بعض الميل ، يتدرج فى ميله من الغرب الجنوبى حيث يكون أقصى الارتفاع (بين ٢٥٠٠ — ٣٥٠٠ م) إلى الشرق الشمالى على خليج البصرة ،

---

(١) وادى الرمة أطول الوديان « ١٣٠٠ كم » لأنه يبدأ قريباً من المدينة ويمر فى القصيم وينتهى فى شط العرب . « جزيرة العرب حافظ وهبه ص ٢ » .

(٢) جزيرة العرب حافظ وهبه ص ٢

والموضع الوحيد الذى يشذ عن هذه القاعدة فى الانحدار نحو الشرق هو سلسلة جبال عمان التى ترتفع فى الجنوب الشرقى بعد أن تفنى جبال حضرموت والتى يبلغ ارتفاعها ٣٠٢٠ م .

وسطح هذه الهضبة مخدَّد بوديان جافة كانت فى العصور المطيرة مجارى مائية . وتساير هذه الوديان انحدار الجزيرة .

وتُلَخِّص هذه الظواهر الثلاث : الصحراوية ، والانحدار نحو الشرق ، والوديان الجافة ، صورة الجزيرة فى تشكيلها الجيولوجى الأخير .

٣ — اختلاف التضاريس

ليست كل الجزيرة العربية صحارى قاحلة أو وديانا جافة ، والصورة التى تطيف بأذهاننا عن هذه الجزيرة من مُعْطَيات الشعر الجاهلى صورة جزئية ناقصة ، فقدت كثيراً من الظلال والألوان والشيات . ودراسة طبيعة الأرض العربية تطلعنا على أنها تنقسم من حيث التركيب والبنية فى الأنواع الآتية :

١ — النفود :

تتألف أرض الجزيرة العربية ، كما رأينا ، من قاعدة من الصخور الغرانيتية أو شبه الغرانيتية تغطيها ، كلياً فى الشمال أو جزئياً فى الجنوب ، طبقات من الصخور الكلسية الرسوبية ، أو طبقات بركانية جاءتها من أثر الاندفاعات .

والنفود مناطق من بلاد العرب تكون القاعدة الغرانيتية فيها على سطح الأرض ؛ وتَفَتّت الغرانيت ، بتأثير عوامل التحات والتعرية ، يؤدى إلى ظهور ذرات الكوارتز ، وهذه الذرات المتراكبة تسفيها الرياح وتسوقها السيول فتملأ المناطق المنخفضة وتتجمع على شكل كثبان أو تلال تسمى النفود . وهكذا حيث تكون الأراضى الغرانيتية على السطح تكون النفود . وتتوزع هذه النفود فى قفار واسعة

فى شمالى الجزيرة بين نجد وبادية الشام ، و بين نجد والأحساء ، وفى جنو بيها فى الربع الخالى .

وتعرف النفود فى كتب اللغة بالبادية أو الدهناء .

٢ — الحماد :

تسمى المناطق التى تغطى فيها الغرانيت بصخور الكلس والمارن الرسوبية « البحرية » بتأثير الماء الذى غمرها خلال العصور الجيولوجية القديمة — بالحماد وتكون أرض الحماد بيضاء ، واضحة ، حصوية ، منبسطة آفاقاً بعد آفاق .

ونعد من الحماد فى الجزيرة العربية هضبة نجد ، وأرض بادية الشام .

٣ — الحرات :

الحرة هضبة بركانية تعلو سطحها حمم البراكين القديمة الخفانية النخرة وهى تتلازم فى الجزيرة مع الكتل الجبلية الغربية ، وتمتد مع خطوط الانكسارات « الوديان الجافة » .

« وتكثر الحرات فى بقاع الجزيرة الغربية والوسطى وتمتد شمالا حتى حوران الشرقية ، وقد عدّ منها ياقوت ثلاثين حرة ، وأشهرها حرة المدينة حيث انتصر الأمويون على المدنيين سنة ٦٣ ، وآخر انفجار بركانى أشار إليه مؤرخو العرب كان سنة ٦٥٤ هـ (١٢٥٦ م)[١] » .

٤ — السهول :

تمتد السهول فى أطراف الجزيرة ضيقة حيناً ، ومتسعة حينا آخر (٣٠ ميلا لسهول تهامة الساحلية و ٢٠٠ ميل لسهول اليمن) بين السور الجبلى الذى يطيف بالجزيرة و بين البحر . . أو بين هذا السور ومنحدراته وانتكالاته ، و بين الصحارى الداخلية .

(١) فيليب حتى تاريخ العرب « مطول » ص ١٩ .

٤ — توزيع التضاريس

خضعت الجزيرة العربية لطائفة من التشكلات خلال الأدوار الجيولوجية المتعاقبة ، لعلّ أشدها أثراً انفصالها عن إفريقية بفعل الانهدام ، وما كان من قيام جبال السراة وتكسر الهضبة ونشوء الوديان التى نشهدها اليوم فى الدور الرابع ، جافة ، بعد أن أخذت الجزيرة شكلها الأخير .

وفى هذا الشكل نستطيع أن نميز فى كثير من الوضوح سهلا ساحليا يطيف بالجزيرة ، وهضاباً داخلية تملأ كتلتها ، وجبالا تحجز بين هذه السهول والهضاب . وسنتعرف فيما يلى إلى هذه المظاهر الثلاثة المختلفة ، وسنرى أن هذا التعرف يهبنا صورة واضحة للجزيرة بيّنه المعالم متمايزة الحدود .

١ — السهول الساحلية :

هناك شريط من السهول الساحلية الضيقة يلف الجزيرة فى أطرافها ويزينها من حولها بإطار أخضر نضر . فإذا بدأنا نعرض هذه السهول من خليج العقبة كان سهل تهامة الذى يمتد حتى اليمن ثم سهول اليمن فحضرموت وأخيراً أراضى عمان الساحلية ثم أراضى قطر والبحرين والكويت ، ويتم هذا الإطارَ فى الشمال سهولُ الهلال الخصيب : سهلا دجلة والفرات وسهول الشام وفلسطين .

٢ — الجبال :

ويرتفع وراء هذه السهول الساحلية الضيقة سور مستمر من الجبال يستدير بالجزيرة فيجعلها أشبه بالحصن ، ولكنها جبال انهدامية ليست لها بنية الجبال الفتية ولا ذراها ، وليس لها التواءاتها ولا تحدّد قممها ، وهى تبدأ من العقبة بسلسلة جبال السراة فى الغرب التى تنتهى فى اليمن ، ثم السلاسل الجنوبية فى الجنوب ، وجبال عمان فى أقصى الشرق :

ا — الجبال الغربية « جبال السراة » :

تمتد هذه الجبال فى غربى الجزيرة مطلة على البحر الأحمر من العقبة إلى اليمن ، وتتخذ ثلاثة أسماء لثلاثة أقسام . جبال الحجاز فى الشمال وهى أعرضها — وجبال اليمن فى الجنوب ، وهى أكثرها ارتفاعاً وأشدها خصباً وأحفلها بالحياة والاحياء ، و بينهما تتوسط جبال عسير حيزاً ووعورة وارتفاعاً .

وجبال السراة هذه تناظر الجبال التى تقابلها على الشاطىء الآخر من البحر الأحمر وتلتقى معها فى التركيب والبنية وتماثل التضاريس لأنهما أثر مشترك للانهدام الذى فرق بينهما بالبحر الأحمر .

ب — الجبال الجنوبية ، وهى قسمان :

جبال اليمن التى تمتد حتى أقصى الزاوية الجنوبية الغربية من الجزيرة ثم تولّى وجهها شطر الشرق الشمالى ؛ وجبال حضرموت ذات الوديان الكثيرة .

وقد رأينا أن أقصى ارتفاع فى الجزيرة فى طرفها الجنوبى الغربى فى اليمن بالقرب من صنعاء ، ولهذا فإن سلاسل الجبال الجنوبية هذه تسير فى انخفاض مطرد من اليمن (حيث يبلغ الارتفاع ٣٠٠٠ م) إلى حضرموت (٢٠٠٠ — ١٠٠٠ م) فظفار (حوالى ١٠٠٠ م) ثم تفنى السلسلة ويمتد سهل واطىء صحراوى لتبتدىء بعده الجبال الشرقية أعنى جبال عمان .

حـ — الجبال الشرقية « جبل عمان أو الجبل الأخضر »

تشكل هذه الجبال الطرف الشرقى للجزيرة ، وتمتد على مسافة ٦٠٠ كم ، و يبلغ أعلى ارتفاعها ٣٠٠٠ متر ، وقد رأينا أن الانحدار العام لسطح شبه الجزيرة من الغرب الجنوبى إلى الشرق الشمالى ، فارتفاع هذه الجبال هنا لون من الشذوذ ، ولهذا الشذوذ أثره فى توجيه سكان هذه المنطقة ، ذلك أن صلات الجزيرة مع إيران والهند إنما كانت بفضل سكان هذا الجزء ، إذ حالت جبال عمان المرتفعة والربع الخالى الذى

يربض وراءها كالوحش المخيف أن يتجه السكان نحو الجزيرة نفسها ، وإنما ولّوْا وجوههم قِبَلَ المشرقِ حيث تجارة الهند وطرائف إيران .

٣ — الهضاب الداخلية :

ومن وراء هذا الإطار السهلي الساحلي والسور الجبلي المتآكل تمتد الهضبة العربية آمنة أو كالآمنة ؛ وهي لا تتخذ شكلا واحداً كما استقر في أذهاننا بفعل المعلومات الخاطئة والصور الشعرية ، وإنما هي صحارى جافة وهضاب معشبة ووديان مخضرة الأطراف ، وهي مناطق مأهولة ودروب مطروقة ومفازات لم يجزها إلا الأقلون ، وهي على الجملة أقسام تتميز كما يلي :

في الشمال النفود ، وفي الجنوب الربع الخالي ، وفيما بين الشمال والجنوب هضبة نجد ، ويتم النفود في الشمال بادية الشام و بادية العراق .

و بتعبير آخر نستطيع أن نميز من الشمال إلى الجنوب الأقسام التالية :

١ — بادية الشام :

مثلث صحراوي قاعدته خط وهمي بين خليج البصرة وخليج العقبة ، وقمته مدينة الرقة على شاطىء الفرات . وهو في طرفه الشرقي بادية العراق « أو السماوة » في جنوب العراق أو جنوبه الغربي . وفي طرفه الغربي بادية الشام « وتسمى الحماد » . وتؤلف بادية الشام حدّ الجزيرة الشمالي .

وهذا الشكل المثلثي الذي تتخذه بادية الشام والذي تضمحل فيه كلما تقدمت نحو الشمال ، نحو قمة المثلث ، يعود إلى الطريقة التي يتعرج فيها نهر الفرات في سيره ولولا ذلك لامتدت هذه البادية إلى أعلى حتى الجبال الشمالية . وتفسير ذلك أن المدى الذي يفصل بين دجلة والفرات يتسع كلما مضيا ، أول الأمر ، في البلاد العربية ويكون هذا الاتساع على أقصاه حين يكون الفرات في سورية متجها نحو الغرب ومقتربا من البحر المتوسط حتى لتكون المسافة بين شواطئه و بين خليج اسكندرونة

حوالى ١٦٠ كم . ثم ينحرف بعد ذلك عن هذا الاتجاه الغربى إلى الشرق الجنوبى مكوناً قوساً كبيرا . وهذا القوس هو الذى يقطع بادية الشام ويبدّد تمددها .

ب — النفود « أو النفود الكبرى أو الدهناء » :

وهى قفار متسعة من الأرض الصحراء تمتد بين حائل وبين الجوف (على حدود شرقى الأردن) لا تكاد تبين فيها معالم الحياة إلا فى بعض واحاتها القليلة . ومع ذلك فقد تسقيها الأمطار فى بعض السنين فتكسوها ثوباً من الخضرة يجد فيه البدو المصطاف والمُتربّع

حـ — نجـــد :

حماد رسوبى مرتفع يؤلف الهضبة الوسطى الشمالية من الجزيرة ومتوسط ارتفاعه (١٠٠٠ م) ، وفى وسط نجد التواءات جبلية تعرف بجبل شمر ، وفيها قمة من حجر الغرانيت الأحمر اسمها أجأ يبلغ ارتفاعها ١٨٠٠ م ، والأمطار التى تسقيه تتيح له بعض الواحات التى قامت فيها مدن كالرياض وعنيزة وحائل ، وفى هذه الواحات والمدن تتجمع كل ظواهر الحياة النباتية والحيوانية والتجارية

د — الربع الخالى :

مفازة متسعة وحشية استعصت على الحياة فلم يستطع اجتيازها إلا عديد قليل من الرحالة والمغامرين ، وقد كان برترام توماس أول الأوربيين الذين اخترقوها فى ثمانية وخمسين يوماً (شباط ١٩٣١) من بحر العرب إلى خليج فارس ، « وقد قص فى كتابه: Arabia felix : Across the Empty quarter of arabia مشاهداته الغريبة عن ظاهرة الرمال المغردة ، وعن بحيرة من المياه المالحة ظهر فيما بعد أنها من متفرعات خليج فارس جنوبى قطر »

« وفى العام التالى (يناير ١٩٣٢) اخترق الربع الخالى باتجاه معاكس من الشرق

من الهفوف بجوار الخليج الفارسى ، إلى الغرب فى تسعين يوماً ، سنت جون فلبى المعرف بالحاج عبد الله »

« ولم تكن معلوماتنا حتى ذلك الحين عن هذه الأصقاع المائلة المخيفة فى جنوبى الجزيرة لتزيد عما عرفه جغرافيو القرن العاشر الميلاد(١) »

هـ — النفود الصغرى « جسر صحراوى » :

ويجب أن نلاحظ أن النفود فى الشمال والربع الخالى فى الجنوب متصلان بصحراء ضيقة تمتد كجسر صحراوى فى شرقى نجد من النفود إلى الربع وتسمى الدهناء أو النفود الصغرى . وليست هذه مهمة هذه الصحراء فحسب بل كان من مهمتها كذلك أن أتمت الحلقة التى تطوق نجداً بالصحارى الخالية من الشمال والشرق والجنوب ففصلته هى عن الأحساء « البحرين » فى الشرق ، وفصلته النفود الكبرى عن بادية الشام فى الشمال ، وحال الربع الخالى بينه و بين الجنوب . . فلم يبق له غير صلته بالحجاز وعسير فى الغرب .

ولعل هذا الوضع الجغرافى يفسر كثيراً من مظاهر الحياة الاجتماعية بين البلدين ويعلل لها ، كما يفسر وثبته الأخيرة التى كانت أثراً من آثار سلامته وعزلته

٥ — الإقليم

الجزيرة العربية حلقة من سلسلة الصحارى الممتدة بين المحيطين الأطلسى والكبير ، وهى لذلك تتميز ، بوجه عام ، بإقليم جاف ، حار ، قارى ، قليل المطر .

وتطيف بها البحار من أطرافها الثلاثة ، غير أن البحر من جهتين : البحر الأحمر من الغرب والخليج الفارسى من الشرق ، لا يساعدان ، لضيقهما ، على أن يحدّا من قوة الجفاف لذلك لا يظهر أثرهما فى تعديل جوّ الجزيرة ، أما المحيط الهندى فى الجنوب فإن رطوبته تساعد على سقوط المطر فى الأطراف التى تليه من شبه

(١) فيليب حتى تاريخ العرب « مطول » ص ١٧

الجزيرة ، وإن كانت رياح السموم التى تنتاب الجزيرة فى مواسم معروفة تفسد على رياح المحيط الهندى عملها وتمتص رطوبتها قبل أن تمضى داخل الجزيرة .

والأمطار ، نتيجة لذلك كله ، قليلة على وجه العموم .

ففى الحجاز تنتاب البلاد مواسم جفاف قد تستمر ثلاث سنوات أو أكثر . ومع ذلك فهناك بعض الطفرات إذ قد ينهال المطر غزيراً على مكة أو المدينة فيهددها حتى لقد خصص البلاذرى فصلا خاصاً فى فتوح البلدان لأخبار سيول مكة سماه : « أمر السيول بمكة »(١) .

وفى أقاليم الجزيرة الوسطى يسقط المطر من الغيوم المتبخرة من سطح خليج فارس ويزيد سقوط المطر فى أعالى جبل شمر عما هو فى أرض الدانا(٢)

وهواء البحر الأحمر الرطب يجف قبل بلوغه منحدرات الجزيرة الشرقية الواسعة .

وفى اليمن وعسير وحدهما تسقط الأمطار الموسمية فيؤدى انتظامها إلى نوع من الزراعة المنتظمة والأودية الجارية والخضرة الدائمة ، وتمتد الخضرة إلى نحو مائتى ميل من الساحل .

وفى الجنوب الشرقى فى عمان يسقط قدر لا بأس به من المطر .

وعن توزع الأمطار على هذا النحو كانت هذه الصفات المتباينة لأراضى شبه الجزيرة ، وعن هذه الصفات المتباينة كانت بعض أسباب التميز بين طبقتى البدو والحضر : فالأمطار فى الشمال غير منتظمة ، وهى لذلك لا تتولد عنها حياة زراعية منتظمة ، وإنما تنبت فيها هذه المراعى التى يتوزعها أهل البادية يسيمون فيها أنعامهم . ويقول « حتى » : « إنه ليس فى شمال الحجاز أرض تسكن سوى الواحات المنعزلة ولا تزيد مساحة أكثرها عن عشرة أميال مربعة ، وإن خمسة أسداس السكان

---

(١) فتوح البلدان ص ٥٣ — ٥٥

(٢) فيليب حتى تاريخ العرب « مطول » ص ٢٠

فى الحجاز اليوم هم من البدو[١] » ، ولذلك كانت الحياة الاقتصادية هنا اقتصاد رعى وتنقل .

والأمطار فى الجنوب ، فى عسير واليمن ، موسمية منتظمة ، ولذلك نشأ عن نظام الأمطار هذا حياة زراعية أخلد معها أصحابها إلى الأرض و بادلوها الجهد والفائدة ، ولذلك كانت الحياة الاقتصادية هنا اقتصاد زراعة واستقرار .

وكذلك نرى أن خصب الأرض فى السواحل يعود إلى الأمطار . أما فى المناطق الداخلية فإن ارتفاع بعض المناطق يعرضها للرياح و إلى ما تسوق الرياح من غيوم فتنعقد الأمطار فى صنعاء التى ترتفع نيفاً وألفى متر عن سطح البحر ، وتنعقد فى المدينة ، و يهطل فى أعالى جبل شمر من المياه ما يزيد عما هو فى أرض الدلتا .

وتترك المياه الجوفية كذلك أثرها فى تغذية الواحات الداخلية ، ولعل الفضل فى خصب التربة فى نجد ذات الواحات الكثيرة المتصلة يعود إلى مياه وادى الرمة فى جوف الأرض وعلى سطحها ، وكذلك تتميز حضرموت بالأودية العميقة التى قيل إنه يسبح فى قعرها الماء[١] .

هذا القدر من الأمطار ضئيل فى جملته ولذلك لا نلمح فى مخطط الجزيرة الأنهار التى نلمحها فى المناطق المجاورة ، تجرى دائما و بعيداً ثم تنصب فى البحر ، فليس فى شبه الجزيرة النيل أو دجلة أو الفرات ، وليس فيها نهر واحد دائم الجريان ، ولكن فيها هذه الأودية التى تجرى فيها المياه فى فصول المطر ثم تجف بعد ذلك .

وما من شك فى أن هذه الأودية يجب أن تحدد طرق المواصلات وأن تمضى معها جنباً إلى جنب حتى تدفع عن القوافل خطر الجفاف ، ولذلك كان أهم الطرق البرية اثنان : أحدهما يسير من العراق ماراً ببريدة فى (نجد) متتبعاً وادى الرمة ، والآخر يسير من الشام ماراً بوادى سرحان متاخماً لساحل البحر الأحمر . أما الخطوط التى تصل ما بين أنحاء الجزيرة المترامية فهى إما ساحلية تحف بكل أطراف شبه

(١) فيليب حتى تاريخ العرب « مطول » ص ٢٠

الجزيرة تقريباً ، أو داخلية تخترق الجزيرة من الجنوب الغربى إلى الشمال الشرقى معرجة على الواحات الوسطى ، متجنبة منطقة الربع الخالى [١] .

ليست الجزيرة العربية إذن صحراء تلهبها الشمس ، وتشوى فيها الرمال ، وترقص الأشعة المحرقة فيها مع أطياف السراب . . ولكنها منطقة متكاملة فيها الريح السموم اللافحة ورياح الصبا النافحة ، فيها مثل الربع الخالى الذى تهجره الحياة وفيها مثل منطقة الطائف التى تزدهر فيها الحياة . . فى بعض أطرافها صحارى ملتهبة وفى أطراف أخرى مياه متجمدة . . فى جزيرة العرب يجتمع الثلج « الذى يتساقط كل شتاء تقريباً فى جبل حضور الشيخ [١] » وحجارة الحرات النخرة التى تشع الحرارة كما يشع الفحم المشتعل اللهب .

٦ — الوحدة والتنوع فى مظاهر الحياة

لقد قصدنا إلى هذه النظرة العامة المفسرة على الجزيرة العربية فى تركيبها الطبقى وطبيعة أرضها وتضاريسها وإقليمها ، واستطعنا أن نتبين فى كل هذه المناحى تنوعاً متكاملا ينتهى إلى إطار من الوحدة العامة ، ولكنها وحدة من نوع معين ؛ لاتموت فيها الخصائص الخاصة ، ولا المميزات الذاتية ، ولا التعابير المنفردة ؛ وإنما تعيش كلها متساوقة فى ظلال الوحدة العامة .. إنها وحدة حية تتمثل فى المظاهر الطبيعية كما تتمثل فى مظاهر الحياة الاجتماعية :

ا — فى المظاهر الطبيعية :

فأما فى المظاهر الطبيعية فقد وجدنا فى هذه الجزيرة وفى الهلال الخصيب الذى يتم حلقتها فى الشمال ، كيف يستدير البحر بالجزيرة من كل أطرافها فيؤلف إطارها الأزرق ، ثم كيف تستدير السهول الساحلية من وراء البحر فتؤلف إطارها الأخضر ،

(١) فيليب حتى تاريخ العرب « مطول » ص ٢١ .

ثم كيف ترتفع الجبال مشرفة على السهول والبحر من جهة وعلى الهضاب الداخلية من جهة أخرى فتؤلف السور الداكن ؛ ثم كيف تتكون هذه الهضاب الداخلية من وراء ذلك كتلة متنوعة فى تناسق ، متخالفة فى انسجام ، كأن كل هذه السلسلة من الأطر والأسوار أحراس تقف من دون هذه الهضبة لتحقق لها تفردها وصفاءها وقدسيتها ، فلا تمكن لغاز أن يطأها ، أو لجيش أن يقطع حواجزها أو يثبت أقدامه فى رمالها .

وقد لمحنا هذه الوحدة الحية فى التركيب الطبقى للجزيرة فوجدنا كيف تقوم كلها على أساس غرانيتى صلد ، ثم كيف تبقى الصخور الغرانيتية عارية فى أطراف نجد وفى الحجاز وعسير ، وكيف تكسوها الصخور البركانية فى الحرات والصخور الرسوبية فى النجود والحماد ؛ وكيف تنساب كلها فى هذا الانحدار المتمهل من الغرب الجنوبى إلى الشرق الشمالى ؛ ولكنها لا تفرض هذا الانحدار فرضا على كل أجزائها وإنما تدع للطرف الشرقى ، لأقصى الشرق فيها ، فى عمان — أن يرتفع فيه الجبل الأخضر على أطراف سهل حضرموت .

وفى الأقليم أدركنا هذه الوحدة فى الجفاف والقارية والحرارة ؛ ولكننا وجدنا التنوع فى توزيع الأمطار وتأثير البحار واختلاف الرياح وتباين الأرتفاع ؛ وتعاقب الرى والجفاف والرمل والطين ، وصفرة الصحارى وخضرة المراعى ، وحجارة البركان الخامدة وتجمد المياه الصافية .

وفى كل المظاهر الطبيعية الأخرى تبدو الوحدة كما يبدو التنوع ؛ وحدة تبقى فيها ألوان الحيوات ، وحيوات لا تعدم لون الوحدة .

ب — فى المظاهر الاجتماعية :

وهذا الازدواج فى الوحدة والتنوع فى مظاهر الحياة الطبيعية ينعكس كذلك فى مظاهر الحياة الاجتماعية . فهناك دائماً هذا الأسلوب من العيش الرعوى حيث

ينبت المرعى وتسام الإبل ، وهذا الأسلوب من العيش الزراعى حيث تفلح الأرض وتلقى البذور ؛ وبالتالى هناك هذا الأسلوب من التنقل ومن الاستقرار . . من حياة البادية وحياة الحضر ، ومن حياة الأعراب وحياة العرب .!

وكلا اللونين من الحياة الاجتماعية يعكس لوناً من النظام الاقتصادى .. فهناك اقتصاد الرعى واقتصاد الزراعة ؛ وهناك إلى جانب ذلك اقتصاد تجارى أتاحه مركز الجزيرة من العالم القديم المتحضر .

إن كل مظاهر الحياة الاجتماعية تعبر عن هذه الوحدة المتنوعة وتمثلها.. فالأسواق المتنقلة على مدار السنة تمضى إلى جانب المدن الثابتة فى الأطراف . . والحياة القبلية فى الهضبة الداخلية إلى جانب الملكيات والأمارات فى السواحل .. والحياة الدينية المتحنفة إلى جانب الحياة الوثنية المتأخرة .

وحتى أخلاق العربى لم تكن إلا صورة من هذه الوحدة التى لا تنسى ذاتها ولا تغفل خصائصها ، إنها تدرك صلتها بالجماعة ولكنها لا تنسى أبداً كيانها الخاص ذلك لأن الطبيعة علمتها أن الوحدة الحية ليست إلا أثراً من آثار التنوع الحى .

فليس عجيباً بعد هذا كله أن يكون من وحدة الجزيرة تبليغ الديانات السماوية فيها أو فى أطرافها ، ومن تنوعها اختلاف هذه الديانات . . وليس عجيباً كذلك أن يكون من وحدة الجزيرة وحدة الجنس السامى ، ومن تنوعها تنوع شعوبه وطبائعه وسجاياه .

هذه هى جزيرة العرب فى صورتها التى خلقها الله عليها وفى موقعها الذى شاء الله لها ، ومن هذا الموقع ومن هذه الصورة كانت ذاتها . . ترى هل يكون تاريخها إلا تعبيراً عن هذه الذات وتأكيداً لها ؟ ! .

كيف استطاعت هذه الجزيرة أن تظهر على ماحولها وكيف ظهرت ؟ وما العقيدة التى جمعت بين هضابهاوسواحلها ، أعرابها وعربها ، شمالها وجنوبها ؟ وكيف استطاعت حيويتها المختزنة أن تتدفق عبر الأقطار التى تحيط بها ؟ كيف كان هذاالتدفق وماآثاره وتأثره بما حوله وما صورته الاجتماعية ؟ ذلك ماسيكون إن شاءالله موضوع الفصول المقبلة

الكتاب الأول

المجتمع العربى بين الجاهلية والاسلام

مقدمة

الحياة اللغوية والأدبية التى نحاول أن ندرس تطورها عن طريق دراسة الفتح العربى وأثره فيها ، تدفعنا أن نتعرف إلى هؤلاء الذين كانوا من قبل الانطلاق فيما وراء الجزيرة أصحاب هذه اللغة وأرباب هذا الأدب . . ما الذى كانوا فيه ، وما الذى آلوا إليه . . ما صورة حياتهم ، وماذا كانت خصائص مجتمعهم . أى شىء كانوا يعانونه فى هذه النقلة الواسعة بين الحياة الضيقة فى الجزيرة والحياة الطلقة فى ضواحيها وأطرافها ، وما بعد هذه الضواحى والأطراف . . كيف كانوا يستشرفون هذا الانطلاق العريض الذى حققوه . . ما الملامح التى كانت تطبع مجتمعهم . . أكان هذا المجتمع لا يزال يعيش فى إطار من حدود القبيلة القريبة وفى نطاق من عصبيتها الضيقة أم انه كان يتأهب ليغادر ذلك كله إلى لون آخر من الحياة أبعد آماداً وأعرض آفاقاً . . وماذا كان عمل الإسلام فى ذلك وأثره فيه ودعوته له . . ما المعالم الكبرى التى نستطيع أن نلمحها بين الحياة فى الجاهلية والحياة فى الإسلام ؟ .

ومن المؤكد أننا لن نتناول كل شىء فى معالم هذه الحياة . . ولكننا بسبيل من أن ندرس التطور الذى أصاب الحياة اللغوية والحياة الأدبية ، والذى كان أثراً من آثار الانسياح فى الأرض والفتوح فى الأطراف . . ولهذا يجب أن نكون على معرفة واضحة بهذا الإطار الاجتماعى الذى كانت تعيش فيه اللغة ، وعلى صلة بيّنة بهذا الوعاء الذى كان يترقرق فيه الأدب . . فالأدب واللغة مظهران من مظاهر الحياة النفسية والحياة الاجتماعية التى كان يعيشها العرب ، والتى كانت شهدت مع الإسلام هزة عنيفة ونقلة بعيدة الخطى .. ولذلك كان من الحق أن نخص هذه الحياة ، فى معالمها الكبرى ، بهذه الصدارة حتى لا تكون دراستنا بعدُ عملا أبتر ، يعنى بالقشرة القريبة ويغفل عن الجذور العميقة التى تغذوها ، وتلفته الظاهرة ويسلو أصولها البعيدة التى تبتعثها .

وسنقف الفصول التالية على أن نتعرف إلى هذه الحياة بالقدر الذى يفيدنا فى تمثل الحياة اللغوية ، أو تصور الحياة الأدبية ، أو معرفة ما سيكون من أمرهما بعد . . لن نعنى بكل الجوانب ولن نقف عند كل التفاصيل ولكننا سنقتصر على هذا النحو من دراسة ظواهر التجمع فى الحياة العربية : هذه الظواهر التى كانت تجمعاً مبهماً فى الجاهلية تطيف به أوهامه وأحلامه وأمانيه ، ثم آلت بعدُ ، بفضل الإسلام ، إلى أن تكون مجتمعاً منظما له عقائده ومثله ونظمه . . فماذا كان هذا التجمع فى الجاهلية وهذا المجتمع فى الإسلام ؟ .

سنحاول أن نتعرف إلى ذلك فى الباب الأول من هذا الكتاب فى فصلين اثنين :

الفصل الأول : التجمع العربى أواخر عهد الجاهلية .

الفصل الثانى : المجتمع العربى أوائل عهد الإسلام .

وأما فى الباب الثانى فسنخطو خطوة أخرى فندرس كيف كان تشكل المجتمع الإسلامى والحادثات الاجتماعية الكبرى التى أخذت تصوغ صوره المختلفة حتى استقرت به قواعده واستوت له أركانه .

الباب الأول

المجتمع العربى بين الجاهلية والإسلام

الفصل الأول

التجمع العربى أواخر عهد الجاهلية

يرمق المؤرخون حوادث المجتمع العربى فى الجاهلية وفى الإسلام بالنظرة القائمة على وحدة القبائل وعلى تفرّدها ، ويفسرون بهذه الروح القبلية وبما تستتبعه من عصبيات كلّ ظواهر هذا المجتمع ، ويمضون فى ذلك إلى أبعد الآماد ، حتى لقد استقر فى كثير من الأذهان أن هذا المجتمع كان قبل الإسلام ، وكما سيؤول إليه ذلك بعد الإسلام فى العصر الأموى ، إنما هو مجموعة عصبيات متناحرة تقوم على خلافات القبائل وانقسامها ، وأن هذه القبائل كانت وكأنما كل واحدة منها أمة مستقلة لوحدها : تتفرد عن القبائل الأخرى وتعيش فى إطارها الخاص وفى جوها المتميّز ، لا يكاد يكون بينها وبين ما حولها إلا الغارات أو الحذر من الغارات ، وأن هذا المجتمع كان من التحاجز ومن التباعد بحيث تبدو لأعيننا هذه القبائل كأنها وحدات متحجرة لا تنثنى ولا تلين

والواقع أن المجتمع العربى قبل الإسلام لم يكن على هذه الصورة من الجمود والتشتت ، ولم تكن القبائل تعيش فى هذا التحاجز والتباعد ، ولم يكن يظلها هذا اللون من الحياة الانطوائية الضيقة الذى تصوره لنا كتب التاريخ أو توحى به إلينا كتب الأنساب ، وإنما كان هنالك دائماً حركة متحركة تسوق هذه القبائل وتقارب بينها ، تصل بينها بالنسب وتصل بينها بالحلف .. كان هناك دائماً كما يكون

تداخل الموج الذى تهب عليه الرياح من كل جانب . . فلم تكن كل قبيلة موجة متميزة عما عداها منفصلة عما حولها ، ولم تكن تنتهى الموجة لتبدأ الموجة الأخرى وإنما كانت القبائل متصلة متداخلة ، وإنما كانت كذلك متحركة متقلقلة لا تكاد تتخذ شكلا معيناً حتى يعرض لها من ضرورات الصلة ومصالح الجوار ومؤالفة المجتمع مايضطرها أن تندغم أو تنصهر فى قالب جديد ، ولا تكاد تتميز فى السمات أو الاسم أو المكان حتى يعرض لها ما يعرض لهذا المجتمع المتحرك ، فتتغاير السمات وتختلف الأسماء ويتباين المكان . . فليس هناك إذن هذا السكون الساكن ولا هذه الحواجز الحائلة ولا هذا التجمع المنفصل ، وإنما هناك ، فيما توحى إلينا دراسة أوضاع القبائل ، هذه الحركة المتحركة وهذا التواصل المتصل وهذا التجمع الذى تختلط أطرافه وحواشيه .

لم يكن المجتمع العربى إذن مجتمعاً انطوائياً ولا مجموعة وحدات منعزلة لا فى شبه الجزيرة ولا فى أطراف الجزيرة ولا فيما بين القبائل نفسها . . وإذا كانت الدراسات العربية لا تسعفنا بصورة واضحة المعالم نيِّرة الجوانب من هذا النحو فنحن نستطيع ، بما تناثر إلينا من أخبار ، أن نؤلف معالم الصورة وأن نحوك جوانبها ، وسنتبين فى مجموعة الفقرات التالية أنه كانت هناك حركة نشيطة فيما بين أفراد القبائل ، وأنه كانت هناك حركة فيما بين القبائل نفسها فى داخل الجزيرة : تلتقى وتفترق ، وتتباعد وتجتمع ، ويؤلف بينها الجوار وتباعد بينها العداوات، وتخضع لعشرات من العوامل التى لا تدعها على حال واحدة . . وأنه كانت هناك ، أخيراً ، مثل هذه الحركة فيما بين القبائل فى أطراف الجزيرة .

١ — حركية أفراد القبائل :

لم تكن تبعية الأفراد للقبائل فى مثل الصرامة التى استقرت فى أذهاننا ، ولم تكن نسبة الفرد إلى قبيلته هذه النسبة الحادة التى لا تعرف التحول ولا تستطيع الإفلات ، ولم يكن المجتمع العربى فى ذلك صلداً قاسياً ، وإنما يبدو أنه كان هنالك حرية واسعة يستطيع معها الأفراد من قبيلة أن يغادروا قبيلتهم إلى أخرى ، فينزلون

عليها و ينتمون إليها و يبنون بنساء منها ، وتكون لهم هذه القبيلة مجتمعاً جديداً مخالفاً عن مجتمعهم السابق ، ولم يكن مثل هذا التنقل مثاراً لمسبة أو موضعاً لانتقاص ، و إنما يكاد يكون ظاهرة من ظواهر المجتمع العربى ، فحاتم طى مثلا فيما يحدثنا المسعودى[1] يعاف هذه الحروب التى قامت بين الغوث بن طيء وجديلة بن سعد بن خطرة بن طيء فى جبلَىْ طيء أجأ وسلمى ، و يكره أن تصير الأرحام والدماء إلى مثل هذا الخصام والتنازع ، وتغلب عليه كما غلبت على كثير من الحكماء قبيل الإسلام هذه النزعة المسالمة ، فإذا هو يعتزل الحرب حين تطاولت و يترك قومه و يلحق ببنى بدر بن عمرو بن جُوَيّة بن لوذان من فزارة فينزل عليهم ويمدحهم .

وليست فعلة حاتم هذه مثالا فردياً بل هى نموذج حىّ لهذه السعه الواسعة التى كان يحيط بها العرب أنفسهم فى قبائلهم . لم يكونوا يرون فى هذا التنقل غضاضة .. ولعل هذا الشعور بقرابة القبائل كلها هو وحده البقية الباقية من المشاعر الصافية التى كانت تربط قبائل الجزيرة كلها ، وهو الذى سيكون أشبه بالعرق الذى تختزن فيه الحياة وتمتد منه ، من جديد ، فى جسم هذه القبائل لتوحد بينها .

٢ — حركية القبائل فى الجزيرة :

ولم تكن القبائل فى الجزيرة لتتحاجز أو تتدابر ، ولم تكن الحدود بينها قاصمة قاسية ، و إنما كانت هناك منافذ كثيرة تصل بينها وتتيح لها التواصل والتقارب ، وأن ينسكب بعض منها فى بعض و يلتقى بعض مع بعض ، و ينتج عن هذا الالتقاء والانسكاب مجموعات جديدة تجمع بين الأصلين وتنفرد عنهما . ولعل الهجرة التى نتجت عن سد مأرب أبرز الأمثلة على ما كان من اندماج وتواصل ، ولعل قصة الأزد بنوع خاص أقوى الهجرات تمثيلا لحركة التمازج القبلى ، ويحدثنا عنها الهمدانى فيقول :

« .. ولما خرج عمرو مُزَيْقياء بن عامر ماء السماء هو ومالك بن اليمان من مَأْرب

---

(١) التنبيه والاشراف ص ٢٠٧ .

فى جماعة الأزد ، وظهرا إلى مِخْلاف خولان وأرض عَنْس وحقل صنعاء ، فأقبلوا لا يمرون بماء إلا أنزفوه ولا بكلأ إلا أسحقوه ، لما فيهم من العَدد والعُدد والخيل والإبل والشاء والبقر وغيرها من أجناس السوام ، وفى ذلك تضرب الرواد تلتمس لهم الماء والمرعى ، وكان من روّادهم رجل من بنى عمرو بن الغوث خرج لهم رائداً إلى بلاد إخوتهم همدان .. ورائد خرج لهم رائداً إلى بلاد إخوتهم حمير .. ثم إنهم أقامو بأَزَال وجانب بلد هَمْدان فى جوار ملك حمير فى ذلك العصر حتى استحجرت خيلهم ونَعَمُهم وماشيتهم وصلح لهم طلوع الجبال فطلعوها من ناحية سهام ورِمَع ، وهبطوا منها على ذُؤال ، وغلبوا غافقاً عليها ، وأقاموا بتِهامة ما أقاموا حتى وقعت الفرقة بينهم وبين كافة عكّ ، فساروا إلى الحجاز فرقاً فصار كل فخذ منهم إلى بلد ، فمنهم من نزل السَّرَوات ، ومنهم من تخلف بمكة وما حولها ، ومنهم من خرج إلى العراق ومنهم من سار إلى الشام ، ومنهم من رمى قَصْد عُمان واليمامة والبحرين . . . ولحق كثير من ولد نصر بن الأزد بنواحى الشِحر وأطراف بلاد فارس . »[1]

وهكذا نجد أننا أمام هجرة عجيبة ترود الأرض أمامها وتضرب فى أطرافها ، تنزل هنا وتنزل هناك ، وتطلع الجبل حتى تعلوه وتهبط الوادى حتى تغلب عليه ، وتقارب القبائل الأخرى ثم تفترق عنها ، وتمضى فى هجرتها فتتوزعها الأرض فى الشمال والجنوب والشرق والغرب ، فى العراق والشام ومكة والحجاز وعمان والبحرين . . ويمضى كما يقول ابن رسته[2] الأنصار إلى يثرب ، وغسان إلى الشام ، وأسد إلى عمان ، وخزاعة إلى تهامة .

وإلى جانب هجرة الأزد هذه هجرات أخرى كثيرة فى الشمال والجنوب ، ويطلعنا المسعودى فى الفصل الذى عقده عن التاريخ عند العرب والحوادث التى كانوا يؤرخون فيها فى كتابه التنبيه والاشراف على حركة مستمرة متلاحقة تطبع الحياة العربية وتدل على ما كان من نشاطها الحيوى وصلاتها الدائبة فيقول :

(١) الهمدانى صفة جزيرة العرب ٢٠٦ — ٢١٠ باختصار .
(٢) الأعلاق النفيسة ٦٣

«تَنَقَّـلُ أبناء اسماعيل : وأرخ بنو اسماعيل من بناء البيت حين بناه إبراهيم واسماعيل فلم يزالوا يؤرخون بذلك حتى تفرقت مَعَدٌّ ، وكان كلما خرج قوم من تهامة أرخوا خروجهم ، ومن بقى بتهامة من بنى اسماعيل يؤرخون بخروج آخر من خرج منهم من قضاعة وهم سعد ونهد وجهينة بنو زيد بن ليث بن سُود بن أسلم بن الحاف بن قضاعة حتى مات كعب بن لؤى فأرخو من موته إلى الفيل[1] » .

وكذلك يبدو واضحاً أن القبائل العربية لم تـكن تعيش فى بيئات منعزلة كما خيل إلينا ولم تـكن فى حياتها هذه الحواجز ، وإنما كانت مختلطة ينزل بعضها على بعض وتنتقل من مكان إلى آخر وتتخذ مع كل جماعة وفى كل مكان اسماً ، ويكون لها فى كل حلف مكان .. فليست صورة الجزيرة التى نعرفها عند ظهور الإسلام هى صورة الجزيرة قبل ذلك وليست هى صورتها بعد ذلك ايضاً . فهذا المجتمع الذى تمثلناه تمثلاً خاطئاً فى إقليمه وطبيعته ، تمثلناه كذلك تمثلا خاطئاً فى حياته الاجتماعية وأوحت إلينا بيئة الصحراء بمعانى الوحشة والتفرد والحذر والانعزال ، وألقت هذه المعانى فى أذهاننا ظلالها على الجماعة العربية فقصرتها على الصورة القبلية الضيقة ، ومن وراء هذه الظلال أطلقنا على هذا المجتمع هذه الصفات .

٣ — حركية القبائل فى أطراف الجزيرة :

ولم يقتصر نشاط المجتمع العربى على تنقل الأفراد أو على هجرات القبائل وتمازجها فى داخل الجزيرة ، وإنما تعدى ذلك إلى أطراف الجزيرة وما يطيف بها من أرضين . فقد كان هنالك تمدد لا ينقطع نحو الأطراف الشمالية بوجه خاص ، وكان يكون هذا التمـدد بطيئاً أحياناً حتى لا يحس وواضحاً أحيانا حتى يثير النزاع والخصومات ولـكنه كان متصلا دائماً ، قد يفتر وقد يشتد ولـكنه قلّ أن يتوقف ، وأحاديث المؤرخين والجغرافيين عن هذه الهجرات أكثر من أن نحيط بها هنا ، وهى هى التى كانت تؤلف فيما قبل الإسـلام دولتى المناذرة والغساسنة فى العراق

(١) التنبيه والاشراف ٢٠٨

والشام وهى التى كونت من قبل دولة الأنباط وتدمر.. ولو أننا توسعنا فى مفهوم الهجرة ومضينا مع الذين يعدون الجزيرة مهد الجنس السامى ومنبع دفقاته ، لكان فى وسعنا أن نشير إلى هذه الهجرات التى لم تنقطع منذ ما قبل التاريخ والتى نؤرخ لأقدمها فى الألف الخامس قبل الميلاد والتى تعاقب فيها الأشوريون والبابليون والفنيقيون .

ومع ذلك فنحن نؤثر هنا أن نقف عند أضيق الحدود فنجد أن المسعودى يحدثنا فى تلك الحروب بين الغوث بن طىء وجديلة بن سعد تفرّق السلْمِيون من طىء فلحقوا بحاضر قنسرين من أعمال حلب إلى هذا الوقت وخالطوا الأسباط وغيرهم وتزوجوا فيهم (١) .

وابن حوقل يقول فى خلال حديثه عن الجزيرة المعروفة بديار ربيعة ومضر وبكر : وقد سكن طوائف من العرب من ربيعة ومضر والجزيرة حتى صارت لهم بها ديار ومراع . . فنزلوا على خفارة فارس والروم حتى ان بعضهم تنصر ودان بدين النصرانية مع الروم مثل تغلب بن ربيعة بأرض الجزيرة ، وغسان وبهراء وتنوخ من اليمن بأرض الشام (٢)

والهمدانى فى صفة جزيرة العرب حين حدثنا عن تفرق الأزد قال : فصار كل فخذ منهم إلى بلد ، فمنهم من خرج إلى العراق ، ومنهم من سار إلى الشام ، ولحق كثير من ولد نصر بن الأزد بنواحى الشحر وأطراف بلاد فارس .

ولم تكن ظاهرة الهجرات هذه فى حياة القبائل وحركتها خارج الجزيرة غريبة على نفوس العرب بعيدة عن أذهانهم ، فقد كانت تخالطهم دائماً ، وكانوا يعرفون ذلك عن أنفسهم ، حتى لقد اتخذ الأمر عندهم فى بعض الأحايين هالة أسطورية تتخذها أمجاد كل أمة ومطامحها البعيدة ، ويحدثنا ابن حوقل : « أن ديار العرب كانت عظيمة خطيرة الملوك ، وأن من ملوكها التبابعة مَنْ مَلَكَ أكثر أهل

---

(١) التنبيه والاشراف ص ٢٠٨ (٢) صورة الأرض ١٩

الأرض فى سالف الزمان ، كتبّع الذى مدّن مدينتى صنعاء وسمرقند ، وكان يقيم بهذه حولا وبهذه آخر[١] . »

حركة القبائل إذن كانت تجاوز حدود الجزيرة ، وكانت ترمى قصد الشام والعراق ، وكان خصب هذه المناطق والاستقرار النسبى فيها يغرى بها ويدفع إليها فكانت ترودها مجموعات عربية متباينة من كل أطراف الجزيرة لا تقتصر على أن تكون من الشمال أو الجنوب . . وكانت تمارس فيها حياتها الجديدة وتأتلف معها وتتأثر بها وتؤثر فيها ، وتكون فى هذا التأثر والتأثير صلة ما بين الجزيرة وخارجها وما بين الجنس العربى والأجناس الأخرى .

ونستطيع بعد هذه الفقرات الثلاث السابقات أن نتمثل حركة هذه القبائل وحياتها فى الجزيرة تمثلاً أقرب إلى الوضوح ، فهى لم تكن مجاميع صماء لا تستجيب للتلاقى ، ولم تكن مجاميع انعزالية تأبى أن تتشارك ، ولم يكن المجتمع العربى بوجه عام مجتمعا انطوائياً فيما بينه وبين نفسه ، تقيم الأنساب والدماء حدوداً صادقة صارخة بينه . . وإنما كان هنالك هذا التيّار الدائم فى تنقل الأفراد بين القبائل . . وكان هنالك هذا التيار الدائم فى تنقل القبائل وتمازجها وتشكلها فى مجتمعات أو وحدات مختلفة، تبعا لما يكون من ضرورات الحياة ومطالب العيش . . وكان هناك أخيرا هذا التيار الدائم فى خروج القبائل إلى ما وراء الجزيرة واستقرارها فى الأراضى الطيبة الخضراء . .

* * *

هذه الحركة التى كان يتميز بها التجمع العربى قبل الإسلام كان لها انعكاسها فى الحياة اللغوية وفى الحياة الأدبية على السواء . . فمن المؤكد أن نقلة الأفراد وهجرة القبائل وائتلافها فى أحلاف متحدة لم يكن من الحوادث السياسية العارضة التى تذبل مع ذبول أسبابها وتفنى مع فنائها . . وإنما كان يخلّف آثاره العميقة فى لغات

---

(١) صورة الأرض ٢٣

هذه القبائل ، وفى تقريب ما بين لهجاتها ، وفى تشذيب الخلاف الذى كان يكون بينها . . وكان يدفع هذه القبائل نحو هذه اللغة الأدبية الموحدة فى مجال الأدب ، ونحو هذه اللغة المصفاة فى مجال الحديث اليومى ، ويكون له هنا وهناك هذا العمل الأوّلِىّ الذى يقدمه بين يدى الحركة الإسلامية تمهيداً لها وشقا للطريق من أمامها .

لم تكن حركة القبائل هذه إذن حركة قاصرة الأثر ، ولكنها كانت — إلى جانب الأسباب الأخرى التى تعوّدنا أن نذكرها من مثل الأسواق والمواسم والتجارة والحج — طريق الوحدة اللغوية أو ، إن شئت الدقة ، طريق التقارب اللغوى .

ولكن الأمر لم يقف عند هذه الحركة من التجمع الجاهلى و إنما تعداها إلى عمل أبعد أفقاً وأكثر شمولا فى الحركة الإسلامية فى الفتوح . . فلنتعرف إلى ما كان من أمر هذا المجتمع فى أوائل عهد الاسلام من تمازج واختلاط .

الفصل الثانى

المجتمع العربى أوائل عهد الإسلام

مقـدمة

يبدو أن هذه الحركة فى التجمع الجاهلى التى تحدثنا عنها فى الفصل السابق كانت إرهاصاً بما اتجه إليه الإسلام بعد من وحدة القبائل . . وكانت — وظواهر أخرى غيرها فى حياة الجماعة العربية — تمهيداً قدّره الله بين يدى الدعوة الإسلامية التى توجهت إلى ضمائر العرب تنشد الدعوة التى تنتظمهم — والناس كافة — فى إيمان أصيل وعقيدة مشتركة .

وسنرى فى الصفحات التالية كيف أن الإسلام فى كل مراحل الدعوة وفى كل تعاليمها كان لا يهدف إلا إلى هذه الوحدة ، وكان يهدر فى سبيلها كل مظاهر التفرق ، ويطارد كل عوامل الخلاف حتى يرد المؤمنين به إلى حياة لا تعيش على دمائها الماضيات ، بل تعيش على أمجادها المقبلات .

وليس فى وسعنا أن نفصّل الحديث هنا عن وجهة الإسلام نحو الوحدة وعمله فيها منذ بدأت الدعوة ، فنحن بسبيل من تصوّر الروح التى كان العرب قد انطلقوا بها حين خرجوا من الجزيرة تصوّراً يمثل لنا الجانب الاجتماعى الذى نحاول أن نجلوه . . وليست المرحلة التى تسبق الفتح العربى على أهميتها ، بالتى نستطيع أن نفتّق القول فيها . فحسبنا أن نعدد بعض الظواهر التالية فى حياة الدعوة مقتصرين على هذا التعداد ، ثم نفصّل القول بعدُ فى الظواهر التى اكتنفت حياة الفتوح

ففى حياة الدعوة تبدو مظاهر التوحيد التالية :

١ — المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار .

٢ — إهدار الدماء التى كانت فى الجاهلية (خطبة الوداع) .
٣ — الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فى نفى العصبية و إنكار الدعوة لها .
٤ — تصفية أحقاد الجاهلية .

وقد اتخذت هذه الظواهر فى حركة الفتوح شكلا عمليا جديداً فوق الذى منحها الرسول صلوات الله عليه ، بمعنى أن حركة الانطلاق خارج الجزيرة كانت تطبيقاً وتمكيناً لفكرة الرسول صلى الله عليه وسلم وعمله فى توحيد العرب ودعوة الناس ، ومن أجل ذلك نلمح فى كثير من الأحداث صورة من هذه الوحدة ، وفى كثير من سير الحوادث أسلوبَ العمل لها ، وتلقانا فى أعمال القواد والخلفاء هذه الاتجاهات الرفيعة التى ترمى إلى صهر ما كان يحس الناس من فروق وَهَدْرِ ما كانوا يعتمدون عليه من عصبيات ، والتأليف بينهم تأليفاً تقوم فيه العقيدة مقام الدم ، والمساواة مقام التفاخر ، والتقوى مكان النسب ، ووحدة الكلمة والاتفاق مكان التشتت والافتراق

ومن هنا لم تكن حركة الفتوح خيراً من حيث انتشار الدعوة فحسب ، ولكنها كانت خيراً كذلك من حيث أنها كانت أسلوباً للمزج بين القبائل واختلاطها وتحطيم ما كان فى الجاهلية من حواجز تحوطها وتجعل منها هذه الجماعة المغلقة ، وكانت كذلك سبيلا إلى التآخى بين أفراد المجتمع الجديد لا فى العقيدة فحسب بل فى مواجهة الحياة واعتصار القوى فى سبيل الدعوة والمشاركة فى البذل والتضحية ، فالجماعة الجديدة لا تشدها مُثُلُها العليا فحسب ، و إنما يشدها الكفاح المشترك من أجل هذه المثل وانتشارها

ولقد بدت الجزيرة منذ أن انتفضت منطلقةً وراء حدودها كأنما أضحت أمة واحدة وكأنما أُنسيت كل ما كان من خلافاتها ، وغفلت عن كل ما كان من عصبياتها ، وأهدرت ما بينها من فروق النسب والدم ، والتقت فى ظلال من الاخاء على دعوة واحدة تدعو إليها وتخرج من أجلها . . لم يعد يلمح المتتبع لنشأة حركة

الفتح وسيرها هذه الجماعات الـكثيرة التى كانت فى الجاهلية ، وإنما يرى جماعة واحدة تملأ عقيدتها ما كان بينها من فراغ ، وتتيح لها غاياتها التى ملأت عليها نفسها أن تنسكب وفق هذا النظام الجديد فى مجتمع جديد وصفوف جديدة .

فلْندرسْ فى الفقرات المقبلة كيف كان ذلك ، وما السبيل التى أعانت عليه فى نطاق من حركة الفتح وما رافقها فى حياة الجزيرة الداخلية من انتقاض متخلين عما كان قبل ذلك فى حياة الدعوة وعملها . . وسنرى أن الحديث فى ذلك ينشعب فى معرفة ما كان من هذا الاختلاط والتمازج فى حادثتين اثنتين : أولاهما حادثة داخلية هى حروب الردة — والثانية حادثة خارجية ضافية الذيول هى الفتوح .

١ — الاختلاط فى حروب الردة :

سنتعرف إلى ما كان لحروب الردة من آثار فى صهر القبائل فى المظاهر الثلاثة التالية :

ا — الاختلاط فى السكنى : كانت حروب الردة ، على ما رافقها من قلق وتَمَثَّلَ فيها من خطر على كيان الدعوة الناشئة ، بعضَ الخطى لتحقيق الاختلاط بين العرب وتكوين هذا المجتمع الجديد ، فقد مضت جيوش الخلافة إلى اليمن والبحرين وإلى عمان ونجد ، وانتهى الأمر بها إلى الظفر ، ولـكن هذه الجيوش لم تحقق ظفرها المادى فحسب ، ولـكنها كذلك حققت الحظ الذى كان مُقَدَّراً لها فى طريق الوحدة ، فإذا الجنود لا يعودون جميعاً إلى بلادهم أو مجتمعاتهم أو قبائلهم ، وإنما يظلون فى هذا المجتمع الجديد الذى أنشأوه ، يمتزجون به ويختلطون معه ويشاركونه الحياة ، لا تحول « القبليَّةُ » بينهم وبين هذه المشاركة ، فقد انتفت « القبلية » أن تـكون وحدها هى رباط ما بين هؤلاء الناس ، وأضحت وفوقها وقبلها ، أُخوَّة العقيدة وصلة الدين ؛ وفى هذا الضوء نفهم حديث الطبرى : أن العلاء ابن الحضرمى قائد الجيوش التى خرجت تحارب المرتدين فى البحرين « أَقْفَلَ الناس

بعد انتصاره ، فرجع إلا مَن أحبَّ المقام[١] » ؛ لقد أضحت المجتمعات الجديدة إذن مجتمعات مفتحة الأبواب طلقة الجوانب ، ولم تعد القبائل هى التى تحدد طبقات هذا المجتمع ، و إنما أخذت تتشكل وتنمو طبقات جديدة سنتبين أمرها بعد حين .

ب — الاختلاط فى التزاوج : ولم يقف الأمر عند هذا ، فقد أتاحت حروب الردة حركة تزاوج وتواصل عريضة بين جيوش الخلافة و بين مناطق الارتداد ، وتزوَّج خالد على ما يحدثنا الطبرى[٢] ، ولـكن الأمر لم يقتصر عليه وحده وعلى غيره من القواد والجنود المحاربين ، و إنما حُمِل كثير من السبى الذى أتاحته الحرب فنُقل إلى المدينة ، وما من شك فى أن المدينة قد تخيرت من هذا السبى وتزوجت منه واستولدته ، ونشأ عن هذا الزواج جيل جديد ، حتى إذا استقامت الجزيرة كلها لنظام الخلافة ، وولى عمر قال : إنه ليقبح بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً ، وقد وسع الله وفتح الأعاجم ؛ واستشار فى فداء سبايا العرب فى الجاهلية والإسلام إلا امرأة ولدت لسيدها ، وجعل فداء كل إنسان سبعة أبعرة ، إلا حنيفة وكِنْدة[٣] .

فالمجتمع الجديد فى عهد عمر أضحى إذن طبقة واحدة ، ليست القبائل هى التى تُـكوِّنها وتلوِّنها دائماً و إنما هنالك وحدة أخرى من فوقها تنتظمها ؛ ولقد صهرت حركة الردة كما صهرت الدعوةُ — من قبل — هذه القبائل ، ومازجت بينها ودفعتها نحو هذه الوحدة التى تريد أن تنتظمها ؛ وكان هنـاك فى رأى عمر جبهتان : جبهة مسلمة بمـا تحمل من عقيدة و بمن ينضم إلى هذه العقيدة ، فى طرف ؛ وجبهة الأعاجم الذين يتأبَّوْن على الإسلام فى طرف آخر . وسيكون مفهوم ديار الإسلام وديار الـكفر بعد ذلك استمراراً ونمواً لهذا التفريق الذى بدأه الخليفة الثانى .

---

(١) الطبرى ١ / ٤ / ١٩٧٤

(٢) الطبرى ١ / ٤ / ١٩٢٥ — ٢٦ « وتزوج خالد أم تميم ابنة المنهال » .

(٣) الطبرى ١ / ٤ / ٢٠١٢

ح — تصفية الأحقاد : إن عملية الفداء هذه التى اقترحها عمر وأنفذها لم تكن خلواً من معنى اجتماعى عميق فى نطاق ما نتبينه من صورة المجتمع وتوحّدِ القبائل فى انطلاقها نحو حدود الجزيرة ، فقد مضت أيام الخليفة الأول ، أو أكثرها ، فى إقرار الإسلام فى الجزيرة نفسها ، وفى الاندفاقات الأولى نحو العراق والشام ؛ ولكن كان أمام عمر بعد أن ولى الأمر — والجيوش الإسلامية هنا وهناك — واجب ضخم أدرك معه ، بما وهب من بعد النظر ، أنه لا بد من تجنيد كل قوى الجماعة الجديدة ، ومن استثارة كل طاقاتها ، وما من سبيل إلى ذلك إلا إن يمكّن لوحدتها وألفتها ، ولذلك حاول أن يصفّى أحقادها فى الجاهلية والإسلام ، وأن يجعل من الماضى ذكرى طيبة لا تنفذ منها رياح الشر ، ولذلك أيضاً لجأ إلى هذا الفداء الذى اقترحه وأنفذه ، فكانت حركته فى ذلك إدراكاً بارعاً لما يجب أن تكون عليه نفوس الذين ينطلقون فى الفتوح من ودّ وصفاء ، وكانت كذلك تصفية لكل ما علق بالنفوس من آثار الهزيمة وعمل السبى .

٢ — الاختلاط فى الفتوح :

فإذا تجاوزنا حروب الردة إلى الفتوح وجدنا أن اختلاط القبائل وتوحدها يتخذ مع امتداد الأيام سبلاً جديدة ويخطو خطوات فساحا ، ويتمثل هذا التوحد فى طائفة من الظواهر نستطيع أن نجملها فيما يلى :

ا — الاختلاط فى الخروج للفتوح : كيف كان يخرج المسلمون إلى الفتوح ، هل كانوا يخرجون فى شكل قبلى أو تجمع عسكرى لا عبرة للقبائل فيه ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة يسيرة ، فليس عندنا صورة لا مجملة ولا دقيقة لحوادث الفتوح ، وقد ضاعت فى غمار الغايات الكبرى التى تحققت فى الفتح كل التفاصيل ، ولم يبق هناك إلا أثارات متناثرة تخلفت فى ثنايا القصص التاريخى الذى نقله إلينا الرواة ، وفى خلال موضوعات أخرى لا تقصد إليها ؛ ومهمة الباحث أن يحاول استعارة هذه الأثارات من نطاقها الذى وردت فيه ،

ولمّ أطرافها ، ليكوّن منها صورة قريبة من الأصل ، أو شبيهة به ، أو دالة عليه .

والظاهر أن خروج العرب من جزيرتهم لم يكن قط قبلىّ الصورة ، بمعنى أنه لم يكن الانتداب للحرب يتخذ شكلا قبلياً . ولكن الذى كان يحدث فى خلال الفتوح أن يبعث الخليفة إلى المدن والقبائل يستنصرها و يرغّبها فى الجهاد ، فكانت تتوافد عليه الجموع من هنا وهناك فيصرّفها فى الوجهة التى يرى ، ويُمِدُّ بهـا الجنود الذين يحتاجون المدد ، وفق ما يصله من رؤساء الجيوش ومايكتب به إليه القواد . . وفى الطبرى أن : « أمير المؤمنين كان إذا اجتمع إليه جيش من أهل الإيمان أمَّرَ عليهم رجلا من أهل العلم والعفة ، فاجتمع إليه جيش فبعث عليهم سلمة [1] » . وكان يحدث أحياناً أن تكون كثرة من المحار بين من قبيلة من القبائل ، فكانت القرابات التى تربط بين هؤلاء المحار بين تدفعهم إلى نوع من التجمع هو الذى نشهد آثاره فى مثل الخبر التالى الذى يرويه الطبرى : « وتتابع أهل العراق من أصحاب الأيام الذين شهدوا اليرموك ودمشق ، ورجعوا مُمِدّين لأهل القادسية فتوافوا بالقادسية من الغد ومن بعد الغد وجاء أولهم يوم أغواث ، وآخرهم من بعد الغد من يوم الفتح قدمت أمداد فيها مراد وهَمْدان ومن أفناء الناس . . . » [2]

لم يخرج العرب إذن إلى الفتوح فى نطاق القبيلة ، ولم تكن الراية التى تلمهم تعتمد هذا الطابع القبلى ، وإنما كانوا يخرجون مؤمنين يحاربون إذا لم يسعهم إلا الحرب و ينشرون الدعوة إذا استطاعوا الإقناع فى الدعوة ، وحين كانت كثرةٌ من جيش تنتهى إلى قبيلة واحدة واحدة فإن ذلك كان يؤدى ، بما فطر عليه الناس ، إلى انحياز أفراد هذه القبيلة بعضهم إلى بعض ، وعن هذا الانحياز كان منبع أخطار كبرى بعد ذلك فى الحياة الإسلامية .

ب — الاختلاط خلال الفتوح : وقد كان من الطبيعى أن يكون للفتوح

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٧١٤ (٢) الطبرى ١ / ٥ / ٢٣٦٧

ذاتها أثرها فى متابعة مزج هذه القبائل وصهرها والتعفية على طوابعها القديمة ومحاولة تنمية طوابع جديدة تتميز بها ؛ ذلك أن الأعمال التى كانت تقوم بها الجيوش كانت تقتضى بطبيعة الحال تعاونا جماعياً لا يعتمد على روح القبيلة الفردى، بله أن تكوين هذه الجيوش ، كما رأينا ، لم يكن يستند إلى التقسيم القبلى . . ويبدو أن الجيوش الغازية ، بكل ما كانت تتضمن من خليط القبائل ، كانت تؤلف وحدات اجتماعية جديدة تتعاون وتتزاوج وتختلط فيها الدماء والأنساب وتكون لها روحها التى تعبر عنها وتتمثلها . . ويكون لذلك كله أثره الأخير فى المباعدة بين الانطلاق العربى وبين الطابع القبلى ، والسمو بالروح الفاتحة من نطاق القبيلة إلى نطاق الأمة ، ومن حياة المرعى إلى حياة المدينة .

والطبرى يحدثنا فى رواية طيبة أن المحار بين كانوا يخرجون ومعهم نساؤهم وأنه لم يكن من قبائل العرب أحد أكثر امرأة ، يوم القادسية ، من بجيلة والنخع ، كان فى النخع ٧٠٠ وفى بجيلة ألف ، وأن هؤلاء وهؤلاء صاهروا أحياء العرب ، وأن المهاجرين تزوجوهن حتى استوعبوهن ، وأن النخع وبجيلة كانت تسمى لذلك أصهار العرب ، أو أختان المهاجرين[1] .

وفى هذه الحادثة صورة مادية رائعة لتزاوج القبائل واختلاطها ، وتوسعة لأفق القبيلة حتى لا تكون وحدة قائمة بذاتها ، وإنما تصبح حلقة متداخلة من كل أطرافها فى سلسلة تكوّن هذه الأمة المنطلقة .

حـ — الاختلاط فى المدن المفتوحة : وما من شك أن الاختلاط فى الخروج للفتوح وفى الفتوح ذاتها ، سينتهى إلى نوع من الاختلاط أعمق مدى وأبعد أثراً حين تستقر هذه الجيوش ، أو حين تأخذ حظها من الراحة فى المعسكرات أو المدن . إن روح القبيلة لتتضاءل شيئاً فشيئاً ، والغاية البعيدة التى قصد إليها الرسول صلى الله عليه وسلم توشك أن تتمثل تمثلا واضحاً فى حياة العرب المهاجرين . فهذا سعد

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٣٦٣ ٦٤

يكتب إلى عمر لما نزل الكوفة : « إنه خيَّر المسلمين بالمدائن فمن أعجبه المقام تركته كالمسلحة فبقى أقوام من الأفناء وأكثرهم بنو عبس[١] » . وهذا عمر : « فرض العطاء لأهل الفيء الذين أفاء الله عليهم وهم أهل المدائن ، فصاروا بعد إلى الكوفة ، انتقلوا عن المدائن إلى الكوفة والبصرة ودمشق وحمص والأردن وفلسطين ومصر . [٢] » . فنحن إذن أمام حركة هجرة عريضة ، بعيدة الاماد ، لا تتكىء إلى القبيلة التى كانت تُعْرَف بها ، ولكنها تتخذ من حياة الإسلام ونظمه ، ومن آثار الفتح وامتداده ، ومن حياة الجماعة الجديدة ، معالمها التى تحب أن تعرف بها .. فقد أصرّ الرسول على أن ليس منا من دعا إلى عصبية ، وكانت دعوته لوناً من الإخاء بين العرب من قبل ، وبين الناس جميعاً من بعد . . فليس فى هذا المجتمع الجديد إذن من آثار الحياة الماضية إلا هذا القدر الذى ينكمش ويتضاءل أمام تقدم الدعوة وإنسانيتها .

وليس أدلّ على مدى الاختلاط فى المدن المفتوحة من أن نقرأ أسماء القبائل والجماعات التى نزلت الكوفة[٣] ؛ فنجد فيها قبائل من الشمال وقبائل من الجنوب، قبائل من ربيعة وقبائل من مضر ، من الحجاز ومن نجد . . فلم يكن هناك إذن تفرّد أو تميز ، وإنما كانت هناك عملية دمج تمضى فى طريقها شيئاً فشيئاً . . قد تكون نكصت على عقبيها بعد ذلك أثراً لسوء السياسة أو نتيجة لبواعث الفتنة ، ولكننا إنما نرصد هذه العملية الاجتماعية الضخمة ، وسنرى بعد إن كانت انحرفت عن غاياتها وما هى العوامل فى هذا الانحراف .

وكذلك نرى أنه كان هنالك هذه الصور المادية من الاختلاط والتمازج ،

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٧ / ٨٧ (٢) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤١٤

(٣) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٩ : سُليم ؛ ثقيف ، همدان ، بجيلة ، تيم اللات ، تغلب أسد ، النخع ، كندة ، الأزد ، الأنصار ، مزينة ، تميم ، محارب ، عامر ، تجالة ، بجلة ، جديلة ، جُهينة .

سواء فى السكن أو فى التزاوج ، فى المراحل الأولى فى حروب الردة أو فيما بعد ذلك فى خلال الفتوح . وما من شك فى أن هذا الاختلاط كان سبيلا إلى هذا التقارب اللغوى الذى يجمع القبائل على لغة واحدة ، أو كالواحدة ، تشابهاً وتقارباً ، وسنرى بعدُ ، حين نفرد الحياة اللغوية بالبحث ، أن الإسلام حين جمع هذه القبائل ودفع بها إلى هذا الامتزاج لم يترك لها أن تستقل بحياة لغوية متميزة ، وبالتالى ، لم يترك لها كذلك أن تنفرد بمظاهر أدبية خاصة ، وإنما هو ساقها فى هذه الوجهة اللغوية التى تنزل فيها عن الخصائص الخاصة لتلتقى باللغة العامة ، التى أخذت تتشكل بعدُ مزيجاً من العربية الفصحى ومن الأعجمية المخالطة فى الأقطار المختلفة . وليس هنا مجال التفصيل فى ذلك لأنه سيكون موضوع دراسة خاصة بعد . . ولكن حسبنا منه هنا أن نضع له أساسه المادى وإطاره الاجتماعى .

الباب الثاني

تشكل المجتمع الإسلامى

مقدمة

فى هذه النقلة الواسعة ، التى حققتها الدعوة فى الحياة العربية ، من الجاهلية إلى الإسلام ، لم يتشكل المجتمع الإسلامى ، هذا التشكل السريع ، ولم يكن أثراً لحادثة واحدة . . كان أثراً للفكرة الإسلامية فى جملتها ، ولكنه جاء نتيجة لطائفة من من العوامل التى تضافرت على صياغته وتعاورته بالتشكيل على هذه الصورة مرة أو على تلك الصورة مرة أخرى ، حتى استقامت له بعدُ ملامحه ، وظهرت فيه معالمه ، وأضحت له طبقاته المتميزة .

والتعرف إلى المراحل التى تشكل فيها هذا المجتمع والأطوار التى مر بها ، منذ كان هذا الوليد الغض فى المدينة يعيش فى دفء الرسول صلى الله عليه وسلم وفى ظلال ما يوحى إليه ويؤمر به — يقتضينا أن نتابع الأحداث وأن نمضى مع سنىّ الدعوة .. فإذا نحن تجاوزنا الفترة التى عاش فيها الرسول صلوات الله عليه ، وجدنا أنه كان هناك حادثتان ضخمتان ، هما الردة والفتوح ، حاولت كل منهما أن تصوغ هذا المجتمع الإسلامى وأن تهيل عليه من آثارها السمات والشيات ، وأن تهبه من طوابعها المعالم والملامح . . غير أن عمل هاتين الحادثتين كان عملاً جزئياً موقوتا ، ولذلك لم يترك طوابعه العميقة ، و إنما تولّتْ ذلك الحياة الإسلامية نفسها بكل عقائدها ومثلها ، وحوادثها وأحداثها ، وما أتاحت من اختلاط وما انتهت إليه من تمدد . .

فلندرس إذن فى الصفحات المقبلة الطوابع الأولى التى اتخذها المجتمع الإسلامى فى تشكله مع حوادث الردة أولا ومع حوادث الفتوح ثانيا ، وماذا كان من أثر كل منهما فى محاولة صياغة هذا المجتمع وتكوينَ طبقاته . . ثم نجوز ذلك بعد إلى ما كان من استقراره ووضوحه .

الفصل الأول

الملامح الأولى للمجتمع الإسلامى عقب حروب الردة

كانت الردة أُولى الحادثات الضخمة التى هزت المجتمع الإسلامى ، وكان نجاح الخليفة الأول فى التغلب على المرتدين تصفيةً وامتحاناً وصقلا وتثبيتا للاسلام ومدّاً لأطرافه حتى يدرك كل شواطىء البحر الذى يطَوّق الجْزيرة من أطرافها . . كانت هذه الحروب تصفيةً لأنها خلصت الدولة الناشئة فى المدينة من كل الشكوك التى أثارها موت الرسول والخوف من أن يكون فى موت البانى تصدع البنيان . . وكانت امتحاناً لهؤلاء النفر من الصحابة والمؤمنين الذين تبعوا النبى وأخذوا عنه ، فكأنما أراد الله يبتليهم ليبين مكان العقيدة من نفوسهم ولتكون هذه الإبانة صورة للايمان الذى يملأ شغاف النفس و يسيطر على كل منازعها . . وكانت صقلاً لكل مقومات الجماعة الإسلامية فى نظمها وفكرتها ووحدتها ، فوضعت النظم موضع التطبيق ، ووضعت الفكرة موضع التنفيذ ، ووضعت الوحدة موضع الغرض الأسمى فى الحياة الجديدة . . وكانت أخيرا تثبيتاً للاسلام ومدّاً له ، فقد بدا أن عمل المرتدين زعزعةٌ لهذا الإسلام ، وأن أطرافاً من الجزيرة لم تكن لقنت الدّين كما لقنته المراكز القريبة من مكة والمدينة ، فكان لابد مِنْ هذه الحركة قبل أن ينطلق العرب من هنا وهناك إلى الشام والعراق .

وقد خلّفت هذه الحادثة آثارها فى محاولة تشكيل المجتمع الإسلامى . وتَتَبُّعُ الروايات التاريخية التى نُقلتْ إلينا يصور لنا هذا المجتمع وكأنما اقتسمته طبقتان : طبقة الذين ارتدوا عن الإسلام ، وطبقه الذين ثبتوا على الإسلام وحاربوا أهل الردة وتتميز كلتا الطبقتين فى أوائل تاريخ الفتوح فى عهد الخلفاء الثلاثة بألوان من الثقة بها أو الحذر منها:

(ا) فنى عهد الخليفة الأول — وقد كان أثر الجرح الذى خلفه هؤلاء المرتدون فى جسم الدولة الناشئة لم يندمل بعد — شهدت السياسة الإسلامية لوناً من الحذر

الحَذِر والدقة الدقيقة فى تقبل المرتدين واندماجهم فى المجتمع الإسلامى ، ويحدثنا الشعبى أن أبا بكر « كان لا يستعين فى حربه بأحد من أهل الردة حتى مات[١] » . بل إن الخليفة الأول جعل ذلك جُزءاً من سياسته الداخلية وبرنامجه فى الحكم فكتب إلى عماله : « لا تستعينوا بمرتد فى جهاد عدو[٢] » . وكتب إلى خالد بن الوليد وعياض بن غنم « ولا يَغْزُوَنَّ معكم أَحَدٌ ارتد حتى أرى رأيى[٣] » .

وهكذا تكونت فى أطراف هذا المجتمع الإسلامى هذه الطبقة الجديدة : طبقة تذبذبت فى إيمانها ذات مرة ، فى فورة من الفورات التى تبقت فى أعماقها الجاهلية فكان لابد من عقابها هذا العقاب الجماعى ، وكان لابد أن تحرم نعمة السعادة أو روعة الشهادة ، وكان لابد لخليفة الرسول أن يسير فيها سيرة صاحبه الكريم فى الثلاثة الذين خُلِّفوا . . ولكن الرسول أوحى إليه أن يعفو عن الثلاثة وقد ضاقت عليهم الأرض بما رحبت . أما الخليفة الصديق فقد استمر طيلة حياته ، فى كل غزواته وجهاده ، لا يثق بهم ، لا يشركهم فى جيش ولا يُجَمِّرُهم فى بعث بله أن يوليهم عملا . ويحاول وجوه المسلمين وقادتهم أن يثنوه عن خطته وأن يغيروا من رأيه ، ويخرج إليه المثنى ليخبره خبر المسلمين والمشركين وليستأذنه فى الاستعانة بمن قد ظهرت توبته وندمه من أهل الردة ممن يستطعمه الغزو[٤] فيظل الصدّيق عند خطته التى انتهجها « فلا يشهد الأيام مرتد[٥] » .

(ب) وتظل هذه حالة المرتدين : جماعة معاقَبة تكفر عن سيئاتها بهذا اللون من النبذ والحرمان ، حتى إذا ولى عمر بن الخطاب ، وقد قوى أمر المسلمين وامتدت قوتهم وغابت فى ضباب رقيق من الماضى ذكريات الارتداد عنهم والانقضاض عليهم ، اتجه بالمرتدين وجهة جديدة . . فلم يشأ الخليفة الثانى أن تظل هذه القوى معطلة تفنى

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٥٧ — (٢) الطبرى ١ / ٤ / ٢٠١٤
(٣) الطبرى ١ / ٤ / ٢٠٢١ — (٤) الطبرى ١ / ٤ / ٢١٢٠
(٥) الطبرى ١ / ٤ / ٢٠٢١

فى قلقها وتذوب فى أساها ، ولم يشأ أن يحرم المجتمع الإسلامى ثمرة هذا العقاب وما تركه فى نفوس المرتدين من اندفاع ورغبة فى التكفير ، فأذِن أن يشاركوا فى الحرب ، ورضى لهم أن يكونوا فى الجند ، ثم مضى خطوة أخرى فأذن لهم أن يلوا بعض المراتب فى الجيش ، ولكنه لا يطمعهم فى كثير . . لا يطمعهم كما يقول الشعبى فى الرياسة[1] وإنما يحد سلطانهم بما دون المائة ويكتب إلى سعد « أن لا يولى رؤساء أهل الردة على مائة[2] » ويضطر سعد ليله الهرير ، تقيداً بسياسة الدولة نحو هذه الطبقة من الناس ، أن يبعث قيس بن المشكوح ، وكان من أولئك الرؤساء الذين نهى عنهم أن يوليهم المائة ، فى سبعين رجلا[3] فحسب .

ومضى عهد الخليفة الثانى ، والمرتدون فى هذا الحيز الضيق من المدى الإسلامى الواسع فى المشاركة الاجتماعية ، يعانون هذه الأزمة العميقة فى نفوسهم ، وهى أزمة مصدرها أنهم يحبون أن تضيع هذه البقعة الحمراء فى الفيض المتدفق من العمل الصالح ، وأن تعوض الخطيئة السابقة بالحسنات الكثيرة اللاحقة ، ولذلك اندفعوا فى الفتوح اندفاعاً مشرفاً ، وأقبلوا على الموت إقبالا لا يعرف الهيبة ، وانتدبوا فما كان أسرع ما انتدبوا . . ويحدثنا الطبرى أن المثنى أقبل على أبى بكر « يخبره أنه لم يخلف أحداً أنشط إلى قتال فارس وحربها ومعونة المهاجرين منهم[4] » وأن عمر « ندب أهل الردة فأقبلوا سراعاً من كل أوب فرمى بهم الشام والعراق[5] » .

ومع ذلك فقد ظلت هذه الطبقه عهد عمر حشوة الناس ، على حد تعبير الشعبى ، « وكان رؤساء أهل الردة فى تلك الحروب حشوة الناس[6] » لم تستطع فعالهم المحدثة أن تقدمهم فتضعهم فى مقام الذين ثبتوا على الإسلام .

(جـ) ويظل المسلمين عهدُ عثمان ، ويقفز المرتدون قفزة واسعة تنتهى بهم إلى الاندماج فى المجتمع الإسلامى ، وتنسدل أطراف من النسيان طويلة الذيل على قصة

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٥٨ (٢) الطبرى ١ / ٥ / ٢٣٢٧
(٣) « ١ / ٥ / ٢٣٢٨ (٤) « ١ / ٤ / ٢١٢٠
(٥) « ١ / ٤ / ٢١٦٥ (٦) « ١ / ٥ / ٢٤٥٨

الردة .. ويتعاون على ذلك عناصر ثلاثة من فعل الزمن ، وصلاح حال المرتدين ، وحلم عثمان . ثم تكون الفتن فى عهده من القسوة والشدة بحيث تُنسى معها الفتن السابقات ؛ ويُسقط عثمان عن هذه الطبقة آخر آثار العقوبات التى فرضها أبو بكر وكسر حدتها عمر « فيأذن باستعمال المرتدين استصلاحاً لهم[1] » ولكن الرواة يحدثوننا فى تتمة الخبر أن ذلك لم يصلحم وزادهم فساداً أن سادهم من طلب الدنيا ، وأنهم عضلوا بعثمان حتى جعل يتمثل :

وكنت وعَمْراً كالمسمن كلبه   فخدشه أنيابه وأظافره

ما علينا أكان حقاً أنهم ازدادوا فساداً .. أقصد صاحب الخبر إلى أن يعمهم جميعاً بهذا الحكم أم عنى طائفة منهم . . أهو ازدياد الفساد أم هى الفتنة الجديدة ، ما علينا من ذلك ، وحسبنا أن نلاحظ أن المجتمع الإسلامى فى هذه الحادثة التى تلت وفاة الرسول أوشك أن ينشعب فى هاتين الطبقتين : طبقة الذين ثبتوا على الإسلام ، وطبقة الذين شابت حياتهم قصة الارتداد ، وأنه كان لذلك آثاره الواضحة فى استعمال هذه الطبقة المرتدة وفى الاستعانة بها وفى ادماجها فى المجتمع وانطواء المجتمع عليها ، فإذا ذكرنا أن الارتداد شمل أكثر أطراف الجزيرة وأجزاء من وسطها ، وأنه لم يسلم منه إلا هذه المواطن التى شهدت نشأة الدعوة وازدهارها ، إذا ذكرنا ذلك أدركنا عمق الآثار التى خلّفتها الردة فى التميز بين هاتين الطبقتين من طبقات المجتمع الإسلامى .

غير أن الإسلام لم يقتصر على الجزيرة وإنما جاوزها ، ولكن المسلمين كذلك لم يعيشوا فى هذا النطاق الذى كانوا يعيشون فيه ، وإنما خرجوا إلى هذه الأقطار التى غلبوا عليها ، وشاركهم عقيدتهم بعض السكان فى هذه الأقطار ، ولذلك لم يحتفظ المجتمع فى الحياة الإسلامية بهذا التميز بين طبقة الذين ارتدوا والذين ثبتوا ، فقد اتخذت كتلته ، بمن انضاف إليها ، أشكالا جديدة ؛ واضطرب هذا التوازن الذى قام عليه ، فكان لابد من محاولات أخرى فى صياغته وتوازنه .

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٦٦٨

الفصل الثانى

ملامح جديدة للمجتمع فى أعقاب الفتوح الأولى

وإذا كانت حروب الردة صاغت المجتمع الإسلامى فى هاتين الطبقتين ، فإن انطلاق العرب فيما وراء الجزيرة ، وتخاذل الفكرة القبلية وتقهقرها أمام روح الإسلام ، وتراجعها أمام طبيعة تنظيم الجيوش الفاتحة واختلاطها وتمازجها ، أدى إلى ظهور طبقات جديدة فى المجتمع الإسلامى ، لا ترى فى القبيلة سندها ، وإنما هى تغادر هذا الطابع القبلى إلى طوابع أخرى مشتقة من طبيعة الحياة الجديدة نفسها . . فلا تتسمى باسم القبيلة التى كانت منها ، بل تتسمى باسم المدينة التى سكنتها ، أو الموقعة التى خاضتها ، أو صحبة الرسول التى تميزت بها ، وما إلى ذلك من مظاهر أخرى حاولت أن تسيطر على المجتمع الإسلامى ، وأن تمسك بقياده ، وسنرى فيما يلى أبرز هذه الطوابع .

١ — المـــــدن

إن روايات المؤرخين الإسلاميين لتغص بهذه التعابير : « وذكر أهل الكوفة — وسار أهل الكوفة — والتقى أهل الكوفة[١] — فى وفد من أهل البصرة فيهم الأحنف ، جاءوا يرفعون إليه حوائجهم يقولون : إنا ، معشر أهل البصرة . . إن إخواننا أهل الكوفة[٢] . . وتتابع أهل العراق من أصحاب الأيام[٣] ، وسُلْمَى ابن القَيْن على أهل البصرة ، ونُعَيْم بن مقرّن على أهل الكوفة[٤] . . »

وإن كثيراً من الحوادث فى الفتوح والعطاء ، أعنى الحوادث التى تتصل

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٦٨٣ (٢) الطبرى ١ / ٥ / ٢٥٣٩

(٣) الطبرى ١ / ٥ / ٢٣٦٧ (٤) الطبرى ١ / ٥ / ٢٥٣٧

بالحياة السياسية والمالية للمجتمع الإسلامى ، وربما كان ذلك فى الحياة الأدبية بعد ذلك ، لتقوم على ما بين أهل البصرة وأهل الكوفة ، وما بين أهل الشام وأهل العراق . . فعمر مثلا يعدل فتوح أهل الكوفة والبصرة فيما بينهم [١] ، ويلحق اعداداً من هؤلاء بأولئك [٢] . وأهل الكوفة والبصرة يختلفون أكانت هذه المدينة أو تلك من فتوح البصرة أو من فتوح الكوفة [٣] والفتوحات كلها فى المناطق الشرقية سترتكز إلى هذين التعبيرين اللذين يلخصان الروح التى اتجهت إليها طبقات المجتمع الإسلامى ، وأهل البصرة والكوفة يتعاونون حيناً [٤] ويتدابرون حيناً ، ويجتمعون على القتال مرة ويفترقون عنه مرة ، وتدور حوادث التاريخ الإسلامى بعد ذلك فى حلقة غريبة من حوادث هذين المصرين ، ويقينى أن دراسة هذين المصرين دراسة صابرة ، جاهدة ، تنفذ إلى الأعماق دون أن تقف عند الحدود الخارجية ، كفيلة أن تلقى النور على كثير من مجاهل الحياة الإسلامية ، فى الإدارة والسياسة والأدب .

ولم يكن الانصراف عن القبيلة إلى المدينة ظاهرة جديدة فى المجتمع الإسلامى تبدت فى خارج الجزيرة للمرة الأولى ، ولكنها كانت تبدت قبل ذلك فى الجزيرة نفسها وفى مطلع أيام الدعوة ، فالمهاجرون والأنصار أو أهل مكة والمدينة ، وتكتل الجماعة الإسلامية حول هذين المحورين ، لم يكن إلا الصورة الأولى للتحول عن الحياة القبلية إلى أفق أكثر سعة وأفسح أمدا . وسنرى فى الحديث عن تمصير الكوفة والبصرة بعدُ فى حوادث فتح العراق ، وتمصير الفسطاط فى مصر والقيروان فى المغرب ، كيف كان هذا التطور الاجتماعى وما مداه .

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٦٧٢

(٢) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٥٠ : وكان أصحاب الألفين ممن شهد القادسية ثم أتى البصرة مع عتبة خمسة آلاف ، وكانوا بالكوفة ثلاثين ألفاً فألحق عمر أعدادهم من أهل البصرة من أهل البلاد بالألفين .

(٣) الطبرى ١ / ٥ / ٢٦٨٣ فى الحديث عن بلخ سطر ١٣

(٤) الطبرى ١ / ٥ / ٢٦٨٦ : وقد أعدوا ما يصلحهم وهو عشرة آلاف من أهل البصرة ، وأهل الكوفة نحو منهم .

٢ — المواقع

على أن الطبقات الجديدة للمجتمع الإسلامى لم تحصرها طوابع المدن فحسب ، فلم يئن لهذا المجتمع المتوثب القلق الذى يغادر أرضه إلى أرض جديدة ويخلّف روح الجاهلية إلى روح إسلامية ، ويجابه فى كل موطىء قدم من مواطىء هجرته لغات وأدياناً وتقاليد ، لم يئن لهذا المجتمع فى هذه السنوات القصيرة الأولى أن يتخذ صورته النهائية ، وما كان لنا أن نقول إنه اتخذ هذه الصورة . . فإلى جانب طابع المدن هذا الذى كان يمضى يقرّب ويؤلف بين الجماعات المهاجرة ، كانت طبقات من هذا المجتمع تتخذ طابع المواقع .. ويحدثنا المؤرخون أنه كان هناك طبقة أهل الفىء الذين أفاء الله عليهم وهم أهل[1] المدائن ، وكان هناك كذلك طبقة غيرهم هم أهل طاووس[2] .. ويبدو كأنما كان لكل معركة كبرى فى الفتوح فى الشام والعراق طبقة تفردت بلون خاص من الامتياز المادى أو الأدبى ومهما يكن من شأن هذه النسب المختلفات اتساعا أو ضيقاً ، شمولا أو ضمورا ، شهرة أو خفوتاً ، فهى ظواهر فى حياة الجماعة تدل على ألوان من التشكل تحاول أن تلف الناس بالتصنيف الذى تستمده مما يملأ عليها نفسها .

٣ — صحبة الرسول

على أن هذا وحده لم يكن كل ما كان يحاول أن يصوغ المجتمع الإسلامى الجديد من طبقات . . والمتتبع لنمو هذا المجتمع خارج الجزيرة يرى أنه كان هناك ، إلى جانب المدن والمواقع ، طبقات أصيلة أخرى ترجع إلى أيام طفولة الدعوة وتجمّع أنصارها حول الرسول صلى الله عليه وسلم ورفقتهم له . . فمن الواضح أن المجتمع

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤١٤ : فرض عمر العطاء حين فرض لأهل الفىء الذين أفاء الله عليهم ، وهم أهل المدائن ، فصاروا بعد إلى الكوفة .

(٢) الطبرى ١ / ٥ / ٢٥٥٠ : وذلك بعد تنقذ الذين كان حمل العلاء فى البحر إلى فارس ونزولهم البصرة ، وكان يقال لهم أهل طاووس ، نسبوا إلى الموقعة .

الإسلامى كله ينشطر فى لون من القسمة إلى صحابة وتابعين : صحابة لقوا الرسول وسمعوا منه وتحدثوا إليه ، وتابعين وهم هذا الجيل الآخر الذى جاء بعد هؤلاء الأصحاب ، ومن الواضح كذلك أنه كان هناك تباين وتسلسل فى المكانة الاجتماعية لكل من الصحابة والتابعين ، فإذا أضفنا إلى ذلك طبقة المرتدين — على ما آلت إليه من ضمور — استطعنا أن نميز فى هذه الهيئة الاجتماعية طبقات واضحة ، من أمامها قيمة رفيعة تتجه إليها وتحدد نحوها هدفها، و بمقدار قربها أو بعدها من هذه القيمة يكون ارتفاع مكانتها أو انخفاضها . . ويحدثنا الطبرى فى رواية تنتهى إلى عامر الشعبى : « كان أبو بكر لا يستعين فى حربه بأحد من أهل الردة حتى مات . وكان عمر قد استعان بهم فكان لا يؤمر منهم أحداً إلا على النفر وما دون ذلك وكان لا يعدل أن يؤمر الصحابة إذا وجد من يجزىء عنه فى حربه فإن لم يجد ففى التابعين بإحسان وكان لا يطمع من انبعث فى الردة فى الرئاسة [1] »

ومع ذلك فلم يكن المعنى الزمنى هو الأساس الذى تقوم عليه هذه القسمة ، وإنما هى مستمدة من المعنى الاجتماعى ، فالصورة الزمنية صورة خارجية ، والحقيقة الاجتماعية هى جوهرها الأصيل . . ولهذا كان هذا المجتمع يسقط من حسابه أولئك الذين اعتمدوا المعنى الزمنى فاحتموا بصحبتهم للرسول أو قرابتهم [2] منه ، ودلّوا بسابقتهم [3] وأهملوا المعنى الاجتماعى الذى يقتضيهم عملا مستمراً متجدداً .

* * *

وكذلك نرى أن هذا المجتمع الذى كان يغادر الجزيرة لينساح فى العقدين

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٥٧ — ٥٨ .

(٢) الطبرى — لا يغرنك من الله أن قيل خال رسول الله وصاحب رسول الله فإن الله عز وجل لا يمحو السيء بالسيء ولكنه يمحو السيء بالحسن .. وإن الله ليس بينه وبين أحد نسب إلا طاعته .

(٣) إقرأ الطبرى ١ / ٤ / ١١٦٠ : فلما اجتمع ذلك البعث قيل لعمر : أمر عليهم رجلا من السابقين من المهاجرين والأنصار . قال لا والله لا أفعل ، إن الله إنما رفعكم بسبقكم وسرعتكم إلى العدو ، فإذا جبنتم وكرهتم اللقاء ، فأولى بالرياسة منكم من سبق إلى الدفع وأجاب إلى الدعاء ، والله لا أؤمر عليهم إلا أولهم انتدابا . واقرأ ٢١٦١ — ٦٢ رواية أخرى فى هذا المعنى .

الأولين ، فى أطراف الشام والعراق ومصر ، كان يجهد فى أن يتخلى عن قبليته و ينسلخ منها ، لم تكن القبلية تقيده بمثل ما كانت تقيده به فى الجاهلية ، فقد أراد له الإسلام أن يتحلل منها وأن ينجو من إلحاح قيودها ، فلم يعد يسمع لها فى حركته الصاليل الذى كان يسمعه لها من قبل ؛ وكان لابد وقد نضا عنه ذلك الثوب القبلى أن يتشكل فى أثواب أخرى كأن يتجه نحو عصبية الفكرة وشعائر الدعوة ، وكان يمضى فى طريقه إلى إنشاء أمة جديدة ترتبط بقرابتها الفكرية ، وتوحدها غاياتها المذهبية ، ولكن هذا المجتمع — وهو بسبيل من ذلك — كان لابد له من خطى يتعثر بها واتجاهات متقاربة أو متضاربة ينشعب إليها ، وكان لابد فى دور التجربة من أن يتقلب فى كثير من الأوضاع و يتخذ كثيراً من الأشكال ، وتتعاقب عليه النزعات والرغبات . . ولذلك بدا وكأنما يخضع لطائفة من التشكلات : بعضها تشكل صادق و بعضها تشكل كاذب ، بعضها أصيل و بعضها طارىء ، بعضها ضعيف ثم لا يلبث أن يطويه شكل آخر قوى ، بعضها يعتمد على المدن التى سكنها الفاتحون و بعضها يعتمد على المواقع التى خاضوها والأمجاد التى حققوها ، بعضها يعتمد على الصحبة و بعضها يعتمد على القرابة ، بعضها يستند إلى السابقة و بعضها يرتكز إلى العطاء ، بعضها سياسى و بعضها اقتصادى بعضها زمنى و بعضها اجتماعى . . لم يكن هناك تشكل واحد يصدق على كل أنحاء هذا المجتمع القلق ، ولكن كان هناك ألوان من التشكل المتوثب يريد كل منها أن يصب الجماعة الجديدة المنطلقة فى وعائه وأن يغمسها فى مائه وأن يعطى طوائفها وطبقاتها لونه الخاص ... هذا المجتمع كان من التعقيد ومن السعة والاختلاط بالأقوام واللغات والديانات بحيث لم تقوَ بذور هذه الأنماط من التشكل الاجتماعى أن تستغرقه ، وأن تقنع رغباته وتسد حاجاته ، فكان لابد أن تعرض له — قبل أن يتسم بالاستقرار — هزات ورجات ، وكان لابد له يتبلور فى صور وتشكلات كثيرة قبل أن يتخذ صورته النهائية .. وسيُعَفّى الزمن على بعض هذه التشكلات وسيقوى من بعضها الآخر .. سيكسر حدة بعضها أو شدته ليغذى

بحطامه بعضاً آخر ، وستزول طبقات لأنها لم تستطع أن تحقق وجودها فى تسلسل متصل أو تحقق شمولها فى استيعاب كبير ، وستؤول بعض الطبقات كطبقة أهل بدر مثلا إلى أن تصبح كالجزيرة الصغيرة التى يأتكل البحر من أطرافها و يطغى عليها المد حتى يغمرها ، فلا يبقى منها إلا مكانها فى خيال الجماعة .. وسيكون لاتساع الدولة آثار كثيرة فى صياغة المجتمع وتحديد طبقاته .

على أننا لا نستطيع أن نقول شيئاً كثيراً فى هذه الفترة التى نستبين تشكلها الاجتماعى ، وحسبنا أن هذا المجتمع كان يمور بكثير من النشاط وتتوثب فيه الاندفاعات وتضطرم فى أعماقه القوى كما تضطرم فى أعماق بركان ، ولا بد أن يهدأ البركان وأن تستريح القوى حتى ندرك صورة التشكل الأخير وقوامه ، فالظاهرة الواضحة هنا ، فى الحياة الإسلامية ، أننا أمام تكون مزدوج للهيئة الاجتماعية كلها وللطبقات الاجتماعية فى هذه الهيئة ، أعنى أننا أمام تشكل الأمة وطبقات الأمة فى آن معاً .. وقد يكون تكوُّن الطبقات هو الذى سيعطى مجموع الهيئة ، أعنى الأمة ، صورتها وشكلها .

الفصل الثالث

استقرار المجتمع الإسلامى

فى الفصول السابقة رأينا أن المجتمع الإسلامى اتخذ وجهات مختلفة فى تكوينه وتلونه . . كانت الحوادث الضخمة التى يمر بها تحاول أن تترك آثارها على سطحه أو فى أعماقه ، وكانت تحاول كذلك أن تصوغ طبقاته المختلفة . . حاولت حروب الردة أن تجعل منه طبقتين متمايزتين هما طبقة الذين ثبتوا والذين ارتدوا ، ولكن الإسلام جبّ هذه الخطيئة من حيث اشتد الخليفة الأول فى التذكير بها ، واتساعُ نطاق الحياة الإسلامية ذهب بهذا الانحراف ، وكان نطاق الزمن العريض كفيلاً بأن يلف المرتدين وحركة الردة فى مطاوى النسيان . . . ثم كانت الفتوح وما صحب هذه الفتوح من كبريات المعارك وما تلاها من الهجرات والاستقرار فى الأقطار المجاورة ، وتبدّى المجتمع الإسلامى متأثراً ببعض هذه الأحداث التى رافقت الفتوح والتى حاولت كذلك أن تصوغ بناءه . غير أن هذا المجتمع كان بعد ذلك من السعة ومن التنوع ومن التمدد بحيث أضحت كل هذه المحاولات الأولى لا تفى بحقه ولا تنهض بالإحاطة به .

كان لابد إذن أن ينتظم المجتمعُ الإسلامى فى تشكل جديد يستطيع أن يهب كل فرد من هذه الجماعة التى تنضوى فيه مكانها ، فى سلّم القيم المادية أو القيم المعنوية . . ومن العسير ، فى مجتمع يقوم فى أساسه الأصيل على المساواة ، أن نتبين العوامل التى تصوغ هذا التشكل . ولكن النظر المدقق يمكّن لنا أن نقول إن هذا المجتمع ، الذى ركدت فيه الفتوح وأوشكت أن تستقر به مقاماته ، كان يخضع لعاملين اثنين هما محور تشكله الاجتماعى فى القرن الأول : عامل العطاء منذ فرضه الرسول ونظمه عمر وما كان من أثره فى إثراء بعض المسلمين وفى تضخم هذا الثراء . .

وعامل صحبة الرسول ونصرته فى دعوته وما كان من أثره فى نشأة طبقة الصحابة التى انشطرت هى بدورها، شطراً اتجه إلى المعرفة والعلم وشطراً اتجه إلى السياسة والحكم .. ففى فلك هذين العاملين كانت تستدير الطبقات فى هذا المجتمع الإسلامى، وكانت تتشكل وفقاً لهما كما تتشكل المادة الفخارية مع استدارة القالب الذى ترتكز عليه. فقد عاش صحابة الرسول فى ذاكرة الجماعة الإسلامية ووجدانها على أنها امتداد لحياته الشريفة وتمثيل لها، وتعبير عن دعوته وتجسيم لهذه الدعوة، ونقل لكل دقائقها وخصائصها، وتعريف بكل مواقفها ومجاليها، واستعادة لكل ذكرياتها وأمجادها، وأمثلة حية ناطقة متحركة لمراحل الفكرة وتطورها . وعاشت فكرة العطاء كذلك فى حياة هذه الجماعة على أسس مختلفة؛ منها ما يرى فى العطاء رمزاً للمكانة الاجتماعية وتعبيراً عن السابقة فى النصرة، ومنها ما يرى فيه سبيلا للعيش الكريم، ومنها ما يراه طريق الاستمتاع بالحياة واستيفاء النصيب منها.

وفى ضوء هذه النظرة نستطيع أن نستبين كل الذى كان من أحداث الحياة الإسلامية فى القرن الأول الذى نعنى بدراسته، فقد خضع هذا القرن لهذين العاملين خضوعاً عجيباً، فما من حادثة أو جماعة أو فتنة على مدار سنيّة المئة إلا وهى أثر مباشر أو غير مباشر لهما، ونتيجة قريبة أو بعيدة عنهما . . فتن السياسة، وشيع القرابة، وثورات الموالى، وسيطرة الطبقة الحاكمة من قريش، وخلاف ما بين العرب، وما بين العرب والأعاجم، كل هذه المعالم الكبرى فى الحياة الإسلامية ترتد إلى هذين العاملين وتفسر بهما.

وما من سبيل إلى أن نعرض لذلك كله، فليس هذا مجال حديثنا، وإنما نحن نعنى أن نتبين هذا الإطار الإجتماعى الذى كان يلف الحياة الأدبية والحياة اللغوية، والذى كان يترك أثره فيهما . . وما من شك فى أن هذه القواعد التى استقر عليها المجتمع الإسلامى هى التى رسمت للتطور اللغوى وللتطور الأدبى، من بعد، خطوطه .. فقد كانت الفتوح سبباً فى اتساع الآفاق أمام اللغة العربية، ولكن الذين ولُوا أمر

هذه اللغة ، عنايةً بها وجمعاً لشواردها ومحاولة لتقعيدها ومضياً فى هذا التقعيد ، إنما كانوا من هؤلاء الصحابة أو من التابعين ، عربا أو موالى ، الذين زاوجوا بين الإسلام وبين اللغة العربية مزاوجة عميقة والذين انصرفوا عن فتن الحكم إلى نعيم العلم ، وعن ثروة الجاه إلى ثروة المعرفة . . ولم يكن تطور الأدب ، فيما سنرى ، وانشعابه إلى أدب يغلب عليه الطابع الجاهلى وأدب يغلب عليه الطابع الإسلامى إلا أثراً لهذه الخصومات الفكرية بين سيرة فريق من الصحابة بالإسلام فى حدود البساطة التى جاء بها وكان عليها ، ومخالفة فريق آخر عن ذلك والتحول بالإسلام إلى أن يكون هذا الملك العضوض . . ولم يكن كذلك إلا أثراً لهذه الخصومات السياسية التى كان يثيرها العطاء من استئثار بالسلطان وتفرد بالحكم .

لم يكن العطاء أو صحبة الرسول إذن هذه الظاهرة القريبة الموقوتة أو المحدودة ، وإنما كانت عنواناً لأشياء كثيرة تكمن فيها وتستتر وراءها . . كانت فى قيمها وتفسيرها وتمثلها صورة لكل ما ساد المجتمع الإسلامى من تيارات تحولت به فى هذه الوجهة أو تلك . . فُهِمت صحبة الرسول فى الأوساط التى تولت مقاليد الحكم على غير ما فهمت به فى الأوساط التى أفلتت من يدها هذه المقاليد ، فنشأ من هذا الفهم المتغاير كل هذا الخلاف السياسى الدينى الذى أثار نشاطاً أدبياً خصباً فى العصر الأموى .. وكان العطاء — أول الأمر — سبيلا لتقدير العمل؛ وكان لا يناله إلا الذين يستحقونه فى حدود ما أمر الله . . فلما انحرفت بالحياة الإسلامية الطريق حين استقرت فى مهاجرها الجديدة ، أصبح العطاء ثمناً للفراغ والدعة وطريقاً للترف . ولم يعد حقاً من حقوق الجماعة وإنما فسر على أنه حق من حقوق الخليفة يزيده وينقصه كيف يشاء ويصل به ويمنعه عمن يشاء . . فكان من هذا الامتياز المالى بين العرب أنفسهم وبين العرب والأعاجم أحياناً ، وما يستتر وراءه من مُثُل خلقية أو عقائد فكرية ، ما يفسر لنا كلَّ الثورات التى كانت منذ تنازل الحسن حتى استقر الأمر لعبد الملك وما سبق ذلك أو تلاه ، وما واكب هذه الثورات من حياة أدبية أو شعرية نثرية .

هنالك إذن قيمتان كبريان سادتا المجتمع الإسلامى وأرسَتا قواعده : قيمة معنوية تتمثل فى صحبة الرسول ، بكل ماوراء هذه القيمة من استمساك بالمثل الإسلامية الأولى الصحيحة .. وقيمة مادية تتمثل فى العطاء ، بكل ما وراء هذا العطاء من فهم لأساليب الحكم وأنماط السياسة وطريقة السير بالدولة الإسلامية . . ومن هاتين القيمتين اللتين صاغتا المجتمع الإسلامى كانت تنشعب كثير من القيم الأخرى فى الحياة الاجتماعية وفى أبرز مظاهر هذه الحياة الاجتماعية من التطور اللغوى والتطور الأدبى .

ولن نحاول هنا تفصيل ذلك ، فلهذا التطور مكانه بعدُ من البحث المفصل ، وإنما نحن نتعمق هنا البحث عن أصول هذه الظواهر اللغوية والظواهر الأدبية ، وعن تيارات المجتمع الظاهرة والخفية ، القريبة والبعيدة ، التى كانت تتحكم فيها من وراء ستار . فإذا تبدى لنا فى هذه الفقرات أن المجتمع الإسلامى كانت تتوزعه ألوان من فهم هاتين القيمتين الكبيرتين ومن التعبير عنهما ومن تمثلهما وتطبيقهما ، فقد وضعنا يدنا إذن على كل ما سنرى بعد من أصداء ذلك فى حياة الأدب العربى وانشعابه فى التيارات المحافظة والتيارات المجددة ، فى الردة إلى القيم الجاهلية أو الاستمساك بالقيم الإسلامية . . وقد وضعنا يدنا كذلك إذن على ما كان يدفع هؤلاء الناس إلى تعلم العربية وما كان يسوقهم إلى أن يغالبوا الأعراب فيها .

غير أن التطور اللغوى مدين إلى حركة الفتوح والتمازج ، أعنى إلى هذه الحركة المادية القريبة . . وليست له هذه الجذور البعيدة التى تكمن وراء التطور الأدبى ، على اشتراكهما فى كثير من البواعث والتقائهما فى كثير من الدوافع . . ومن أجل ذلك كان لابد لنا بعد من أن ندرس الفتوح لنرى كيف كان تمدد هذه الموجة الإسلامية ، أعنى كيف كان تمدد الإسلام بكل ما كان يواكبه من دين وعقائد ، وما يصاحبه من انتشار اللغة واختلاط الأجناس .

* * *

آية هذا كله أننا فى هذا الكتاب الأول لم نشأ أن نجرد الحياة اللغوية والأدبية عن إطارها الذى كان يلتف حولها وينطوى عليها ، ولم نتجه إلى دراستها دراسة

مجردة عن الوعاء الذى كانت تنفعل فيه وتتفاعل معه . ولكننا وجدنا أننا مضطرون كذلك أن نرجع بهذه الوقفة المتمهلة خطوات إلى الوراء ، فنرى أى شىء كان هذا المجتمع من قبل ، وأى شىء آل إليه فى الإسلام . أى القيم التى كانت تسيطر عليه من قبل وأى القيم التى أخذت بناصيته بعد . ما سلسلة التطورات التى مرّ بها قبل أن يستقر وكيف كان استقراره . ولم تكن هذه الوقفة متعيّنةً لذاتها وإنما هى متعينة للذى وراءها ، ولذلك كانت موجزة بالقدر الذى يكشف لنا عن أصول الحيوات اللغوية وعن عوامل تمددها ، وعن مثل الحياة الأدبية التى كانت تلون الأدب وتعطيه صوره وأشكاله .

ولكن التطور الأدبى واللغوى الذى كان أثراً غير مباشر لهذه الحياة الاجتماعية كان فى كثير من عناصره أثراً مباشراً للفتوح التى صاغت هذه الحياة الاجتماعية ؛ ولذلك يبدو أن من الحق أن نقصر كتاباً خاصاً من هذه الرسالة على دراسة الفتوح ، فنجاوز الإطار الخارجى بكل ما له من أثر فى الضبط والتوجيه والتحديد إلى الحوادث الداخلية التى كانت ترتع فى نطاق من هذا الإطار ، والتى كانت تصوغه كذلك وتعيّن مداه وأبعاده ؛ أعنى إلى حركة الفتوح نفسها .

ومن الواضح أنه لا يجب أن تكون الفتوح فى ذاتها غرضاً أصيلاً ، فى عملنا الذى نهدف إليه ، وإنما هى تُدْرَس فى نطاق مايكون من أثرها اللغوى وأثرها الأدبى . قد يكون ذلك هو الذى يبدو للوهلة الأولى ، وقد تكون هذه النظرة الأولى صحيحة واضحة ، ولكن معاناة الموضوع والتمرس به تجعل من العسير أن نفصل بين حركة الفتح نفسها ، وبين آثارها . فكل دراسة للآثار الناجمة عنها يجب أن نقف على قدميها فى نطاق دراسة الفتح نفسه ؛ بل إن التعرف إلى هذه الآثار فى القرن الأول — وهى فترة يحوطها الغموض وتختلط فيها الأحداث وتتغاير الروايات ، وتبدو النتائج مستكنة أو كالمستكنة — لن يكون واضحاً ولا مفهوماً إلا حين يقرن إلى حوادث الفتح نفسها ؛ فالحادثة هى الأرض التى تنشقق فيها هذه البذور عن أولى

أوراقها الخضر ، وبراعمها النضر ، ومن العسير فصل البراعم الصغيرة والأوراق النضيرة عن التربة التى بدت فيها لأنها لا تعيش إلا بها ، ولا تملك الانفكاك عنها .

وعن هذا المبدأ ، وهو مبدأ يضطر إليه الباحث ، ويحسه الذين يشاركونه هذه الغمرات التى يمر بها ، وجدتنى مضطرا أن أتتبع حركة الفتوح تتبعاً دقيقاً : أرصد كل اتجاه ، وأستنبئ كل حادثة ، وأسأل كل خبر ، وأستنطق كل محاولة .. إن التيارات الكبرى للفتح لا يمكن أن تقنع باحثاً يقصر جهده على القرن الأول الذى كان يولد فيه كل شيء ، وتبدأ فيه الحياة الإسلامية على اختلاف مناحيها تتفتح وتتشقق .. فهذه التيارات الكبرى لا تدل على أكثر من المنحى العام الذى تتابعت فيه الفتوح ، ولكنها لا يمكن بهذا التعميم أن تضعنا أمام تشكل المجتمع الإسلامى ، ولا تتيح لنا أن نتعرف إلى الخطوات الأولى فى تعريب الأقطار المفتوحة وإسلام أهلها ؛ أعنى فى التعرف إلى البذور الأولى للحياة اللغوية والأدبية .

ومن هنا كنت مدفوعاً إلى أن أعنى بحركة الفتح نفسها ، حركة تقدم الجيوش ، وأن أتابع تسلسلها خطوة بعد خطوة ، محاولاً دائماً أن أتعرف إلى ما يكون وراءها من أصول الحياة اللغوية والأدبية التى أهدف إليها .

واضطرنى ذلك إلى كثير من العناء لا يمكن أن يكون شيئاً فى حساب الدراسة الجادة ، ولكنه اضطرنى بعد ذلك إلى شيء كثير من القول ، وهو أمر له أثره فى حجم الرسالة ، وفيما تواضع عليه أصحاب الرسائل من أقدار ، وخشيت أن تفسر دراسة حركة الفتح على أنها نوع من التزيُّدِ ، وأن تُجْهَلَ الصلة فى القرن الأول ، بوجه خاص ، بين الأسباب والنتائج ، وأن يحوط الضباب العلاقة المكينة بينهما ، فهى نتائج قريبة من أسبابها ، متصلة بها أشد اتصال وأقواه ؛ لأنها فى بكورها تمثل أوائل السوق التى نفضت عنها التربة ، ولكنها لم تقو ولم تستغلظ بعد ، فهى وجذورها الأولى سواء .

ومع ذلك فقد مضيت ، ووجدت النجاة من ذلك كله : من خشية التطويل

أو من خشية الضلال فى التفسير ، أن أجعل من دراسة الفتح وتتبعه فى كل قطر رسالة خاصة ملحقة بالرسالة الأصلية ، هى إضافة عليها فى الشكل ، ولكنها جزء يمثل الأصالة الأصلية فى الموضوع .

ستمضى هذه الدراسة إذن فى عنوانين كبيرين : حركة الفتح المادية وموضعها الرسالة الإضافية[1] ، وحركة الفتح الاجتماعية وموضعها فصول الرسالة الأصلية .. وفى هذه الفصول سيكون من دأب البحث أن نقف عند كل ظاهرة نستطيع أن نفيد منها فى رسم معالم الحياة الاجتماعية والتعرف إلى ألوانها ، وأن نجمع بعض الظواهر إلى بعض حتى نقيم لهذا التطور الاجتماعى الذى طرأ على الحياة فى هذه الأقطار بناءه بكل ما نملك أن نصل إليه من المواد الأولى .. فأما الفجوات التى يخلفها البحث ، والتى لا تسعفنا فيها النصوص أو الحوادث أو المقارنات فسنحاول أن نملأها بما تمدنا به طبائع الحياة نفسها ، ومما تسلمنا إليه العلوم الاجتماعية والنفسية .

---

(١) طبعت هذه الرسالة الإضافية فى كتاب مستقل بعنوان : حركة الفتح الإسلامى فى القرن الأول

الكتاب الثاني

نشأة المجتمعات الاسلامية الجديدة
فى الأقطار المفتوحة

الباب الأول

المجتمع الجديد فى الشام

مقدمة

فى الفصل الذى عقدناه لحركة الفتوح فى الشام استطعنا أن نتعرف كيف تمّ الظفر للمسلمين ، وماذا كانت خطواتهم إلى تحقيق الغلبة العسكرية ، وكيف مكن لهم أن يطاردوا الروم فى الشمال والجنوب ، أما هنا فسنحاول أن ندرس ما كان بعد الفتوح . . كيف دخل المسلمون هذه المناطق وكيف استقروا بها ، ماذا كانت سياستهم فى أرضها وسيرتهم بأهلها . . و بتعبير آخر سنحاول أن ندرس هنا استقرار الفتح بعد أن درسنا حركة الفتح ، وسنتعرف إلى نشأة هذا المجتمع الاسلامى الجديد فى هذه المنطقة . . فكيف كان يُصاغ هذا المجتمع ، ما العلائق التى كانت بين العرب الوافدين والسكان المقيمين ، وما طبيعة هذه العلائق . . كيف انتهت بعدُ إلى تعريب هذه البلاد و إلى إسلامها . . ما هو هذا المجتمع الذى كان أثراً من آثار الفتح والاستقرار والذى آل أن يكون مجالا لانتشار اللغة العربية وموطناً من مواطن الأدب العربى ؟ .

إن دراستنا هنا إذن ليست دراسةً مجردة للعلائق بين المسلمين الوافدين و بين السكان الأصليين ، ولا تعرّفا مطلقاً للذى كانت عليه الأوضاع الإدارية والمالية والسياسية . . فهذه كلها إنما نقصد إليها هنا من نحو واحد هو هذا النحو الذى يساعدنا على أن نتعرف إلى ولادة هذا المجتمع الجديد الذى ستعيش فيه العربية و يتنفس فيه أدبها ، وكيف كانت الاستجابة له وما مدى هذه الاستجابة ؟

ومن هنا سنجد أننا مندفعون أن نتعرف إلى كل العناصر التى عملت على ولادة هذا المجتمع : أما الناحية العسكرية الخالصة فتلك موضوع الفصل المعقود

لحركة الفتح[1] ، وأما النواحى الاجتماعية الأخرى فذلك ما سنبحثه هنا إذ نتحدث عن ألوان الصلات الأولى التى نشأت بين المسلمين و بين السكان وعن طبيعة هذه الصلات . . ومن هذه الخطى الأولى نستطيع أن نمضى فنتعرف إلى ما كان من أمر التعريب ، سواء فى ذلك التعريب اللغوى أو صلة القرابات القديمة ؛ وإلى ما كان من أثر الاسلام وانتشاره و إقبال السكان عليه، سواء كان هذا الاقبال بطيئاً أو سريعاً . . ومن هذه جميعاً نكون قد عرفنا معرفة أقرب إلى أن تكون حقّة نيرة ، هذه البيئات التى شهدت تطور اللغة العربية و بالتالى شهدت تطور الأدب العربى ، فلا يكون حديثنا عن أثر الفتوح فى الحياتين اللغوية والأدبية هذا الحديث المغمض العينين ، الوعر الطريق ، و إنما هو حديث قد وضعت له أسسه ، وعرفت فيه بيئاته ودرست كل جوانبه التى ساعدت عليه ومكّنت منه .

وستنقسم دراستنا لهذا المجتمع الجديد فى الفصلين التاليين :

الأول : الأسس الاسلامية لهذا المجتمع

١ — الأنفس والأموال ٢ — الملل والأديان

الثانى : التعريب

١ — القرابات القبلية ٢ — الصلات اللغوية

(١) انظر كتاب « حركة الفتح الإسلامى فى القرن الأول » .

الفصل الأول

الأسس الإسلامية لهذا المجتمع

كيف سار المسلمون بهذه البلاد بعد أن استكانت لهم ، وكيف كانت صلتهم بأهلها .. ماهى العلائق التى كانت تنتظمهم ، وكيف صاغ المسلمون هذه العلائق ، وكيف أدت هى إلى هذا المجتمع الجديد ؟ إننا نستطيع أن نتبين ذلك فيما يلى :

١ — الأنفس والأموال

أدرك المسلمون منذ وطئوا هذه الأرض الجديدة أن أمان الناس على أنفسهم وأموالهم أول مايجب أن يشيع فى نفوس السكان وأن يملأ عليهم آفاقهم ، فلايعيشون فى رجة الخوف أن تُجْتاحَ أموالهم أوعلى موجة القلق أن تنتزع أرواحهم ، ولاينقلبون إلى أرضهم إذا أصبحوا أو إلى بيوتهم إذا أمسوا قلقين مضطر بين .. فتحريرهم من هذا الخوف و إنقاذهم من هذا القلق يأتى فى مقدمة ماتهدف إليه الحركة الإسلامية ، حتى يؤوب إليهم أمنهم وتثوب إليهم طمأنينتهم ، وحتى يعيشوا فى أجواء مسالمة لايفسدها الرعب .. وحين تتوافر لهم هذه الأجواء فإنما تتوافر لهم الثقة بأصحاب الدعوة والإعجاب بما يؤمنون به ؛ وقد يكون الإعجاب طريقاً للمشاركة والوحدة . ومن أجل هذا كان أول ما كان فى كتب الصلح المختلفة أن يعطى القائد أو الخليفة للسكان الأمان على أنفسهم وأموالهم .. جاء ذلك فى كتاب خالد إلى أهل الشام[1] وفى كتاب عمر إلى أهل بيت المقدس ، وفى كل الكتب التى كتبها غير عمر وغير خالد فى مدن الشمال فى الجزيرة وفى مدن الجنوب فى فلسطين .. و بذلك استطاع هؤلاء

---

(١) هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذ دخلها ، أعطاهم أمانا على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم لايهدم ولا يسكن شىء دورهم . البلاذرى ، فتوح البلدان ١٢١ الأموال ٢٠٧

السكان أن يتنفسوا فى جو حرّ ؛ فليس للمسلمين من غرض فيهم ، فى أنفسهم ولا فى أموالهم ، لن يجندوهم ولن يتخذوا منهم الأسرى ولن يحتازوا أموالهم .. إن لهم كل ما تتيح الإنسانية للناس من آماد الأمان ، فى كل شئونهم .

كانت الأنفس والأموال إذن فى عرف المسلمين آمنة .. الأموال كلها مدنية تتصل بالأرض والمنازل ، ودينية تتصل بالكنائس والصلبان .. والأنفس كلها ضعيفها وقويها سقيمها و بريئها وسائر ملتها ، فلهذه الأنفس جميعاً مكانها فى المجتمع الجديد ، لا يضطهد ضعيفها ولا يهمل مريضها ولا تنسى فيه حقوق ولا وجائب : « أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها و بريئها وسائر ملتها[1] » .

ولقد تدرّج كتاب الصلح الذى كتبه عمر لأهل إيلياء فى ذلك تدرجاً رائعاً بارعاً فهو لم يقتصر على أن منح الأمن لسكان البلاد وحدهم ، ولكنه مضى ، فى تسامح طلق ، فمنح هذا الأمان للروم كذلك من شاء منهم أن يبقى .. ثم مضى خطوة أخرى فى مثل هذا التسامح العريض فمنح هذا الأمان لمن كان بينهم من أهل الأرض .

فأما الروم فإن المسلمين لم يكونوا معهم — بعد أن وضعت الحرب — لا قساة ولا عتاة .وهم الذين جابهوهم بالحرب وقابلوهم بالقوة إنهم كذلك لا يريدون عداوتهم مادام غرضهم البعيد أن يتألّفوهم فى دعوتهم وأن يضموهم إلى فكرتهم وأن يطووهم فى دينهم . و يشبه أن يكون كل الذى فعلوه معهم أنهم ألجوا فيهم قواهم المستعمرة الطاغية وردّوهم إلى الإيمان بكرامة الإنسان ومساواته، أعنى أنهم حققوا معانى التحرير التى جاءوا بها . ولذلك فإنهم لم يخرجوهم من سورية أسرى مقيدين ، ولم يدعوهم أرقاء مستعبدين ، و إنما تركوا لمن شاء منهم الخروج أن يخرج ، يحمل صورة للحرب والسياسة والخصومات لم يعهدها العالم من قبل فى مثل هذا التسامح

---

(١) من عهد عمر لأهل بيت المقدس الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٠٥

النادر ، فقالوا فى صلح إيلياء[١] : « وعليهم أن يُخرجوا منها الروم واللصوت . فمن خرج منهم فهو آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم ، ومن أقام منهم فهو آمن ، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية » .

ووقف كتاب الصلح مثل هذا الموقف أيضاً ممن كان فى إيلياء من أمم الأرض جميعاً ، لم يهمل شأنهم ولم يدعهم فريسة لهذا الانقلاب ، وإنما أتاح لهم من الأمان ما أتاح لغيرهم : وهبهم هذه الحرية التى وهبها للروم وللسكان وآمنهم ، فلهم أن يلحقوا بأرضهم أو يظلوا فى مكانهم أو يلتحقوا بالروم : « ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان فمن شاء منهم قعد ، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله[٢] » .

لقد تمثل الأمان الذى أتاحه الإسلام فى هذه الصور الكثيرة : أماناً على الأنفس كلها وأمانا على الأموال كلها .. ولم يكن أماناً كسيحاً تغله القيود ، وإنما كان أماناً واسع الجوانب ، بدا فى إطلاق الناس وأموالهم والناس وشئونهم ، وبدا كذلك فى حرية المهاجرة لهم : المهاجرة إلى هذه الأرض أو تلك ، أرض الأعداء وأرض الأصدقاء ، وشمل أنواعاً من الناس : الروم الطارئين أو من كان من أمم الأرض الزائرين .. بل لقد شمل أهل إيلياء أنفسهم « . . فمن أحب أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويُخَلِّى بِيَعَهُمْ وَصُلُبَهُمْ فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم[٣] » . . هم جميعاً سواء فى أن يفيدوا من هذه الحرية ، إن شاءوا خرجوا وإن شاءوا بقوا ، يبقون آمنين ويخرجون آمنين .

والصلات المالية التى كانت بين المسلمين وبين السكان الأصليين تمتاز ، فيما تطلعنا عليه عهود الصلح ، بشيئين اثنين : البساطة من نحو ، واليسر من نحو آخر . وقد تحددت بهذه الجزية ، التى كانت تعبر بتفردها عن البساطة ، وبأسلوبها

---

(١) من عهد عمر لأهل بيت المقدس الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٠٥

(٢،٣) نصوص مقتطفة من صلح عمر لأهل بيت المقدس. الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٠٥ — ٦

فى الأداء عن اليسر . فلم تكن فى مرة من المرات قاسية ثقيلة ، ولم تكن ضريبة جامدة صلدة ، وإنما كانت فى نوعها وفى قدرها ، وفى أسلوب جبايتها وفى تحديد المكلفين بها ، ضريبةً مرنة شديدة المرونة .

فأما عن النوع فقد قبلها المسلمون عيناً ونقداً .

وأما عن القدر فقد كانت « ديناراً وجريباً من الحنطة ، ارتضت بعض المدن ذلك أبداً ، أيسر أهلها أو أعسروا ، وصالح بعض آخر على قدر طاقته إذا زاد ماله زيد عليه ، وإن نقص نقص ، وكذلك كان صلح دمشق والأردن بعضهم على شيء إن أيسروا وإن أعسروا ، وبعضهم على قدر طاقته[1] . » ، ومن المؤكد أن الدينار والجريب دون ما كان يدفع السكان من ضرائب للروم .

وأما عن أسلوب جبايتها فقد كان المسلمون مثالا للعدالة التى تؤثر التضحية وتقدم بين يديها الرحمة ولذلك كتبوا فى عهود الصلح أن لا تؤخذ الجزية قبل الحصاد ، وجاء فى كتاب عمر رضى الله عنه لأهل بيت المقدس : «ولا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم[2] » .

وأما عن المكلفين بها فقد كانت على القادرين وحدهم ، وكانت على المدنيين دون رجال الدين ، وكانت على الرجال من دون النساء والأطفال ، وكانت على الرجال القادرين على الكسب من دون الصبيان والعجزة والمصابين ، وكانت أخيراً على الذين يتيح لهم دخلهم أن يقدموها .

ولا شك أن التزام هذا اليسر فى الصلات المالية لعب دوراً هاماً غير مباشر فى تقريب مسافة الخلف بين السكان والمسلمين ، فلم يحس السكان أن هناك طبقة من فوقهم تستأثر بخيراتهم ، أو تحول بينهم وبين حقوقهم ، أو تعيش عالة عليهم ، ولذلك لم يستمر موقف العداء الذى كان فى عهد الفتوح ، وإنما تنوسيت هذه المرحلة وبدأ الاطمئنان يسود تشكل هذا المجتمع .

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٣٩٢ (٢) الطبرى ١/٥/٢٤٠٦

٢ — الملل والأديان

وعلى أن الإسلام دين ، فإنه وقف من النصرانية فى الشام موقف التحبب والود فقد كان يرى أنَّ تفهُّم الإسلامِ والإحاطة بالدعوة التى تقدس الأديان السابقة ، وتؤمن بالأنبياء الذين تقدموا محمداً صلى الله عليه وسلم ، والتى ترى ذلك شرطاً فى صحة عقيدتها — تفهم هـذا الإسلام كفيل أن يكون مرحلة فى التطور الدينى نحو تقبله واعتناقه ، والاندماج فى أصحابه ، ولذلك آمن الناسَ فى عقائدهم كما آمنهم فى أنفسهم وأموالهم .. كان شعاره أن لا إكراه ، فلم يضطرهم إلى عقيدته اضطرار القوى ، ولم يدفعهم دفع الملجىء ، على حين كان من سيرة العالم آنذاك أن لا يتيح هذه الحرية للناس فى أن يؤمنوا بالذى يشاءون إلا فى أضيق الحدود .. آمنهم على عقائدهم ، وآمنهم كذلك على كل ما يتصل بهذه العقائد من مقدسات وصلبان وكنائس ، ووقف بذمته بينها و بين « أن تسكن أو تهدم أو ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شىء من أموالهم[١] .. » ، وأباح لهم أن يستمتعوا بما يعتقدون فى مدى واسع من الحرية فلا يتطلع إليهم أحد بإكراه ولا ينالهم من أحد إجبار « ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم[٢] .. »

ونحن حين تبدو لأعيننا هذه الحرية الدينية حقاً طبيعياً فى هذه الفترة المتأخرة من الزمن ؛ ونرى ، رغم ذلك ، كيف يحال بين كثرة من الشعوب والأمم وبين هذا الحق نستطيع أن نتبين أىّ مدى بعيد حققه الإسلام فى هذا المجال حين كان يضع أسس المجتمع الجديد فى الشام ، وستظل كثير من النظم الحاضرة قاصرةً أن تبلغ هذا المنطلق الواسع .. ويبدو كأن الإنسانية لاتزال حتى اليوم تحاول أن تدور فى هذا الفلك قبل أن يحتويها و ينطوى عليها وقبل أن تصبح جزءاً منه .

* * *

فى هذه السياسة التى سار عليها المسلمون ، وفى هذه العهود التى كتبوها كانوا

(١ ، ٢) نصوص مقتطفة من صلح عمر لأهل بيت المقدس الطبرى ١/٥/٢٤٠٥

يضعون أسساً لمجتمع جديد فى هذه البلاد ، وتبدو معالم هذا المجتمع من خلال شروط هذه العهود ، تستمتع بالحرية الخصبة والطلاقة العريضة . . لم يكن مجتمعاً ضيقاً ولا منطويا ، وليست له الانعزالية التى يحرص عليها المستعمرون ؛ ولكنه ، كما تبينا فى نظرته إلى الأنفس والأموال والملل والأديان — كان مجتمعاً طلقاً حراً يسع الناس جميعاً من كل أمة ، ويؤوى إليه الناس جميعاً من كل ملة ، يبيح المشاركة فيه لمن شاء هذه المشاركة ويتيح الخروج عنه لمن أراد الخروج . . يشارك آمناً ويخرج آمناً .

إن عهود الصلح والسياسةَ التى رسمتها لتحمل ولادة هذا المجتمع الجديد . . لقد ولد سليماً معافى كفل له المسلمون كل شرائط الصحة والقوة والنمو : حملوا إليه من الدين سلامة الفكر وصفاء النفس ، ومن الصحراء سلامة البدن وقوة المقاومة . ولذلك لن يكون عجيباً أن يشهد هذا المجتمع حركة واسعة فى التعريب ، وأن يكون بعد ذلك مركز الدولة وموضع عاصمتها وموطن عصبيتها .

الفصل الثاني

التعريب

لقد كانت سياسة المسلمين هذه التي وقفنا عليها الصفحات السابقة إطاراً بارعا لاستقرارهم . كانت أشبه بتمهيد الطريق وتخلية الجو . فقد مكنت لهم هذه السيرة الطلقة المتحررة أن يحيطوا هجرتهم إلى هذه البلاد ومنزلهم بها بهالات من الثقة تكسر حدة المعارضة وتلطف لهجة النقد . وعلى قدر ما حققت هذه السياسة من معاني التحرير وعلى قدر ما كان هناك من تطابق بين فكرتهم وهجرتهم ، بين دعوتهم و بين سيرتهم ، كان القدر الذى مكن لهم من الاستقرار ومن التمركز ومن القدرة على تعريب هذه المنقطة . . وسندرس ظاهرة التعريب هذه فيما يلي :

١ — القرابات القبلية القديمة :

كان ظفر جيوش المسلمين وتمكنها من غلبة الروم إيقاظاً للقرابة القديمة التي تصل بين عرب الضاحية وعرب الجزيرة . وقد أحست القبائل، سواء منها النازلة فى العراق أو فى الشام ، حاجتها إلى أن تعتذ بهذه القرابة ، ومكنت لها وحدة اللغة من هذا الاعتداد ، والتفت فوجدت أن الأصداءَ التي كانت تنبعث من مراكز الحكم يونانيةً ، والأصداءَ التي كانت تستجيب لها آراميةً ، أضحت عربيةً مبينةً صوتاً ومقالاً . . فلم لا تكون هذه القبائل الفراغ الذى تتردد فيه والصدى الذى تتجاوب معه ، أليس فى ذلك مايرفع من شأنها و يعلى من مكانها و يتيح أن يكون لها فى ميزان الدولة نصيب ؟

وكذلك بدأت تتفتح هذه القرابات الذابلة . . كانت كالحديقة المعشبة التي تركها البعد والهجر للتراب والرمال . . فلما كانت هذه السحابة التي أظلت بلاد

الشام أحسّت هذه القبائل ماضيها ، ونضحتها السحابة بالندى ونفحتها بالظل وسقتها الماء فارتوت ، وعادت لها كل حياتها التي كانت تتوارى فى ظلام البعد ، والتى كان كل ما يحفظ عليها وجودها وأصولها لغةٌ توشك أن تخضع للبيئة وتتأثر بالجوار و « تنهلين » أو « تتأرم » — وتجارةٌ وتجار يغادرونها و يروحون عليها كلما كان موسم الرحلة وموعد القوافل . . أما الآن فإن هزة ضخمة تثير فيها كل ماضيها وتعيش فيها ذاكرتها من جديد ، وتنهض كأنما كانت فى حلم تفرك عينيها وتلتفت من حولها تستوثق مما ترى من أشياء وأشخاص . . لقد بدأت خيوط الذكرى تلتحم وتتواصل ، وبدأت الذكريات نفسها تنثال وتتعاقب ، ورنّ فى أذنها شعر ونثر ، وانبعثت من أعماقها أصداء حوادث وهجرات ، والتقى الحاضر بالماضى لقاء عجيباً بعضه حق وبعضه وهم ، وتحدث الأجداد الذين تواروا إلى الأحفاد النابتين ، واستمع الأحفاد إلى هذا الحديث ونقلوه : نقلوه كما سمعوه مرة وكما أرادوا أن يسمعوه مرة أخرى . . وكأنما بدل سطح الأرض فانطوت فيه هذه البيد التى تفصل الجزيرة عن بلاد الشام ؛ وملأتها ، فى أذهان القبائل ، أفواج متقاطرة متصلة منذ القدم لا تتباعد ولا تنقطع . . لقد انتفض الماضى كله لأن هذه القبائل أحست حاجتها إليه ، واستثمرته كله لأنها وجدت فى استثماره خيرها ، ولأنه كان يرتفع بها من المرتبة الثالثة فى طبقات المجتمع أيام بيزنطة إلى الطبقة الأولى فى أيام العرب .. ولم تكن هى وحدها التى استثمرته ولكن الفاتحين كذلك استعانوا به .. ولعل كل ما وجدوا فيه أنه كان يورثهم بعض الطمأنينة التى يستنيمون إليها والسكن الذى يستريحون إليه .

وهكذا نبضت من جديد عروق كانت خمدت فيها الحياة ، وطفحت بالدم بعد أن كاد يأتى عليها الجفاف ، وترددت فى جوانبها حيوية كان الزمن أفقدها نضارتها وألقها . . حارب عربُ الضاحية عربَ الجزيرة ، فلما رأوا أن ذلك لن يجديهم اقتربوا منهم ، ثم تضامّوا معهم ، ثم شاركوهم مُثُلَهَم وفكرتهم ، وتكونت منهم جميعاً هذه الكتلة الكبرى فى جسم الدولة . . حتى لكأنّ هذه القرابةَ هى الجرثومةُ

التى نبت عنها تعريب الشام ، ولكأن الزمن كان يدخر هذا الوليد إلى مثل هذه الظروف التى يستطيع أن يجد فيها من يرعاه و يعنى به و يأخذ بيده .

ومضى تعريب الشام ، وهذه أولى خطاه ، ومضت كذلك القبائل توثق صلاتها التى أرثّها الزمن ، وكان من ذلك على ما أحسب هذه العنايةُ التى بُذِلت فى الأنساب ومحاولةُ هذا الربط المحكم بين هجرات القبائل فى الجاهلية وبين أصولها فى البلاد العربية . . ولست أملك أن أحدّد هنا وثاقة هذا الربط وصحته ، فذلك بحث يجب أن يفرد بحيز خاص وجهد خاص، ولكن الذى لا يملك الانسان أن يصبر عليه أنّ ارتداد القبائل إلى ماض كانت الآرامية والهيلينية وأنماط الحياة الجديدة تقطّع صلتها به ، لا يمكن أن يخلو، هذا الارتداد ، من تزّيد وانتحال ، ولا يمكن أن يتجرد عن فجوات ضخمة أو ثغرات صغيرة ، الخيالُ الذى تُخْصبُه الأهواء والمصالح قديرٌ وحده على أن يملأ فراغها .

٢ — الصلات اللغوية :

والدور الذى لعبته اللغة المشتركة بين عرب الضاحية وعرب الجزيرة أبعد مدى وأشد إيغالا من الدور الذى لعبته القرابة . . وإذا كانت الأنساب تمثل قرابة الدم فإن اللغة تمثل قرابة الفكر ، وقرابة الفكر تذهب فى تقريب ما بين الانماط والمسالك مذهباً بعيد الجذور .

ولقد جاء المسلمون يحملون اللغة العربية ويتكلمونها ، وحين تحدثوا بها إلى سكان البلاد وحين أنصت إليهم هؤلاء السكان ، بعد أن استحكمت الغلبة واستوثق النصر ، لم يكن وقع هذه اللغة ولا معناها غريباً . . كانت واضحة فى مسامع العرب يعونها و يتجاوبون معها لأنها كانت لغتهم ، على بعض التغيّر الذى يردّ اللغة إلى لهجة حين تبتعد عن الموطن وتجاور الغريب . . ولم تكن نابية فى مسامع الآراميين : كان لها وقع لا يبعد أن يكون مماثلا لوقع لغتهم، وما أكثر ما استمعوا إليها من قبل فى مناطق « الجزيرة » حين كانت تطفو عليهم أو تتصل بهم طبقات

مهاجرة من العرب، وما أكثر ما أعاروها وما استعاروا منها، فى هذا الجوار والتمازج، وما أكثر ما كانت تقترب الأصول وتتشابه الكلمات وتتوحد الجذور .. أفليست اللغتان عضوين فى أسرة واحدة لم يبعد الزمن فى التفريق بينهما، فلا تزال فى ذاكرة كل منهما من الأخرى صلات وقرابات .. ألم تتقاربا فى الزمان وتتجاورا فى المكان وتأتلفا فى البيئة ؟. وإذن فلن يحس الآراميون إن أنصتوا إلى العرب المسلمين أنهم غرباء عن هذا الجرس ولن يفجأ هذا الوقع آذانهم .. لن يكون ثقيلا عليهم فإنهم يملكون أن يلمحوا المعانى من وراء سحابة خفيفة أو ضبابة كثيفة، وهم يملكون أن يتبينوا وجهتها، وهم لذلك يحملون جراثيم الاتصال والتقارب الذى سيتحقق فيما بعد .

ولم يكن هناك إلا الروم وحدهم لا يتمثلون هذه اللغة ولا توحى إليهم بشىء، لا يستجيبون لها ولا ترجّع أعماقهم صدىً لها . وكانوا، بالقياس إلى العرب والآراميين، قلةً حاكمة، وكان المسلمون فى شروط الصلح نفوهم عن البلاد وآمنوهم على الخروج منها وسمحوا لمن شاء أن يبقى منهم . . ولذلك لم يكن فى هذا الاتصال اللغوى الذى نشأ عن التقاء المسلمين بالسكان الأصليين فى بلاد الشام عنصر غريب متنافر، ولا دم بعيد متغاير، ولا جرس شاذ . . كانت العربية والآرامية لغتين من أسرة واحدة يجمع بينهما ماض بعيد وأصول عتيقة . . ولكن الزمن غطى هذه الأصول الجامعة بطبقة كثيفة من الفروق . . ولذلك لم تلتق اللغتان لقاء اجتماع، وإنما التقتا لقاء صراع، وامتد الصراع بينهما أمداً واتخذ ألواناً من الفورة والحدة ومن الموادعة والمسالمة، وكان طبيعياً أن ينتهى بتغلب العربية، فقد كانت لغة الدين ولغة الدولة معاً، وكانت لغة فريق كبير من السكان أخيراً، وكان يلجأ إليها الذين يسلمون أو الذين يتعرّبون . . كان كل شىء حولها يظاهرها ويدعمها على ألسنة الناس، وكان اتجاهها أن تكون لغة الثقافة كذلك هو الذى ضمن لها الجولة الأخرى فى الفوز . . على حين لم يكن يدعم اللغة الآرامية إلا ماضيها وجذورها والمتكلمون بها .. فأما ماضيها فالحاضر يطويه، والزمن يمر من فوقه، لا فى التأصيل له بل بالنزاع معه —

وأما جذورها فإن الصراع يعرّيها من التربة التى تصونها يوماً بعد يوم ، ثم يحاول أن يقتلعها — وأما المتكلمون بها فقد مال بعضهم إلى الإسلام فأسلم ، وأغْرى بعضَهم السلطانُ فتعرّب ، وانفضّ كثرة من الناس من حول هذه اللغة وتخففوا منها . . تجردوا عن أثوابها وحاولوا أن يتكلموا غيرها ، وانقاد لهم ذلك ويسّره عليهم الدين أو المنصب . . فكانت اللغة تتآكل مع الزمن وتُنْتَقَص أطرافها مع الأيام ، وبدت ذات حين وكأنها هيكل عظمى خاوٍ لا يقوم به لحم ولا دم ، وإنما يقوم به ذكرى اللحم الذى كان يكسوه والدم الذى كان يضرجه ويلونه ، والحياة التى كانت تتوفر فيه . . ثم امتد البلى إلى الهيكل نفسه فانفصمت عراه وتبعثرت هنا وهناك فى أطراف من البلاد ودُفِن أبعاضٌ منه فى ثنايا من الأرض وغاب فى خضم الزمن البعيد ، وطفا بعضٌ فكانت هذه الجزرَ اللغوية التى لا تزال تعيش حتى اليوم فى بعض قرى القلمون : فى جَبْعَدِين ومَعْلُولا ، تقليداً من تقاليد الماضى وطرفاً من أطرافه الغارقة ، كما تكون قمة الجبل الضخم الذى غيَّبه المحيط العريض ، عنوانَه والدليل عليه .

لقد تمثلت الصلات اللغوية بين بلاد العرب وبلاد الشام فى وحدة اللغة العربية بين عرب الجزيرة وعرب الشام مرة ، وفى قرابتها من الآرامية مرة أخرى .. أما اللغة اليونانية فلم تستطع البقاء ولم يُمَكَّنْ لها من قبل الفتح إذ لم تَعْدُ أن كانت لغة الدواوين ، أو لغة المترفين « المتهلينين » . وابتعادُ اللغة اليونانية كان حدًّا لأطراف الخصومة وكان تقصيراً لأمد الصراع اللغوى وطياً لكثير من وجوهه التى تبدو فى اللغات المتخالفة — ووحدةُ لغة القبائل العربية مع لغة المهاجرين المسلمين كان تتويجاً لذلك وتمكيناً لعملية التعريب أن تسرع خطاها وتبلغ مداها وتحقق غاياتها .

فى رأيى أن اللغة عملت فى التعريب ما تعمله الخمائر : تتكاثر وتتوالد فى حركة تبدأ بطيئة ثم تمضى سريعة ثم تنطلق متسارعة .. تطوى طرفاً ثم تمتد إلى كل الأطراف الأخرى من حوله، حتى يشمل سلطانها كل الوسط الذى تعيش فيه وحتى

تحيله إلى مثل طبيعتها .. لقد نشأت هذه الخميرة عن التقاء اللغة القادمة باللغة القائمة ، في الأطراف و بعض المدن ، ثم أدت عملها الذى أدخره لها الزمن .

* * *

آية هذا كله أن الفتح العسكرى فى بلاد الشام أعقبه هذا التواصل الاجتماعى بين العرب الوافدين والسكان المقيمين — وأن هذا التواصل كان يعمل عمله فى تكوين مجتمع جديد مخالف عن المجتمعات السابقة — وأن سياسة الدعوة فى ذلك الوقت كانت تستعجل نمو هذا المجتمع وكانت تمهد له بما كان من موقفها الهادىء فى نفوس الناس وأموالهم وعقائدهم وملاهم — وكان يُسعِفُ فى ذلك و يعين عليه أمر القرابات القبلية والقرابات اللغوية فى هذه المنطقة .. ومن تعاون ذلك جميعاً كانت ولادة هذا المجتمع الذى مضى شيئاً فشيئاً يستعرب أو يذكر عروبته ، و يقترب من الإسلام أو يدخل فيه . . وفى اختلاط هذه القبائل فيما بينها وفيما يكون من معالم مجتمعها السياسى ستكون ألوان من الأدب ، وفى اختلاطها بالأقوام المختلفة ستكون وجهات فى تطور اللغة ؛ وموضوع ذلك فى الدراسة هو الكتب المقبلة إن شاء الله .

الباب الثانى

المجتمع الجديد فى العراق

مقدمة

فى الفصل الخاص بالعراق فى حركة الفتوح[1] عرفنا كيف دخل المسلمون هذا القطر ، وما هى المراحل التى مرت بها هذه الفتوح ، ومن هم الذين ولوا أمرها من القواد والخلفاء ، وما مدى المقاومة التى لقيتها ، وكيف كان موقف الطبقات المختلفة منها . أما هنا فسنتولى التعرف إلى ما أعقب حركة الفتح الإسلامى فى العراق ، وما طرأ على هذا المجتمع من تغيير ، وكيف كان تشكله الجديد بعد هذه الجيوش التى استقرت فيه والقبائل التى هاجرت إليه بلغتها وعقائدها ، وكيف كان استقرارها والأسلوب الذى غلب عليها فى ذلك ، وكيف كانت هجرتها والصورة التى اتخذتها هذه الهجرة ، وما آل إليه أمرها من اختلاط وامتزاج ، وما ودّعت من حياة القبيلة واتجهت إلى حياة المدينة ، وكيف كان ذلك كله سبيلا إلى أن يتخذ العراق ملامحه الجديدة من العربية والإسلام

وغرض هذه الدراسة أن تكون مفتاحاً لما وراءها من تطور اللغة العربية ومن تطور الأدب العربى فى هذه المجتمعات الجديدة التى استقر فيها ، وأن نستعين بها فى الوصول إلى جذور هذا التطور وأصوله الاجتماعية

---

(١) انظر كتاب « حركة الفتح الإسلامى فى القرن الأول » .

الفصل الأول

الأسس الإسلامية لهذا المجتمع

القسم الأول (الأرض)

ماذا كانت سيرة المسلمين بالأرض فى العراق وكيف كانت شروط الصلح حولها ، وهل استصفاها المسلمون لأنفسهم أم أنهم تركوها لأصحابها ، وكيف تركوها لهم ؟ هل فرقوا بين الأرض التى كان عليها الفلاحون والأراضى التى كان عليها الفرس المحاربون وما مدى هذا التفريق ؟ . ما الصورة الكاملة للأرض فى حركة فتوح العراق ؟

١ — قبل أن نخوض هذا الحديث نرى من الواجب الإشارة إلى أن العراق ، أكثره أو كله ، فتح عنوة . والظاهرة الواضحة فى مقابلة العراق بالشام أن مدن الشام كانت سرعان ما تستجيب إلى الصلح : تمضى نحوها الجيوش فتتلقاها الوفود ، وقد تحاصر حيناً قليلا أو كثيراً ، ولكنها كانت تنتهى جميعاً إلى صلح لا قتال فيه ، فإذا استعر القتال ذات مرة ، كما كان الشأن فى حصار دمشق ، وفتحت المدينة فى طرف منها صلحاً وفى طرف آخر عنوة ؛ أجرى العنوة مجرى الصلح وشمل المدينة كلها نظام واحد لا تفريق فيه .

غير أن هذا الذى رأيناه فى الشام لا نراه قط فى العراق ، فما من مرة تقدم المسلمون إلا وجدوا حرباً وحرابا ، وقتالا ومقاتلة ، وجنوداً وجيوشا ، وما من مرة حاولوا الدعاء إلا رُدّ عليهم الدعاء ، حتى إذا انتهت المعارك بالغلبة عقد الصلح واشترطت فيه الشروط .

ومن الواضح أن بين فتح الأرض عنوة وبين فتحها صلحاً بوناً كبيراً من النحو النظرى الخالص . فالأرض العنوة تؤول إلى الفاتحين ، أما الأرض الصلح فهى تبقى فى يد أصحابها الذين يفون بالجزية للغالبين . . ونحن هنا أمام بلاد عريضة واسعة فتحت كلها عنوة إلاّ ما كان من بعض الدهاقين الذين مضوا إلى خالد يصالحونه على أرضهم وعلى من نقَّبَهم عليهم بعد أن سقطت الحيرة ووجدوا أن لا مناص من الصلح[1] . . فماذا يفعل المسلمون بهذه الأرض الواسعة التى أفاء الله عليهم ؟ . .

ب — لقد وجدوا أنهم مضطرون اضطرارا لا حيلة فيه إلى أن يقفوا من الأرض العنوة موقفهم من الأرض المصالح عليها . . فيكتفون منها بالجزية ويدعونها لأصحابها يتصرفون فيها أحراراً كما يشاءون . . ووجدوا فيما عمل الرسول قبل ذلك سُنَّةً لهم يحتجون بها ويقلدونها ، فقد كان بعث خالداً بن الوليد من تبوك إلى دومة الجندل فأخذها عنوة وأخذ ملكها أُكَيْدِر بن عبد الملك أسيراً فدعاه إلى الذمة والجزاء وقد أخذت بلاده عنوة وأُخذ أسيرا . . وكذلك فعل بابْنى عريض وقد أُخذا ، فادّعيا أنهما أودّاؤه ، فعقد لهما على الجزاء والذمة .. وكذلك كان أمر يُحَنّة ابن رُؤبة صاحب أيلة[2] .

كان ذلك موقفهم بعد واقعة الثِّنْى : أَقَرّوا الفلاحين ، ومن أجاب ، إلى الخراج من جميع الناس بعد ما دعوا[3] . . وكان ذلك موقفهم بعد واقعة الوَلَجة : دَعَوْا أهل الأرض إلى الجزاء والذمة فتراجعوا[4] . . وكان ذلك أخيراً سيرتهم فى كل أرض من الأراضى التى غلبوا عليها إلا ما كان قد سبقت فيه القسمة : « وكل ذلك أخذ عنوة ولكن دعوا إلى الجزاء فأجابوا وتراجعوا وصاروا ذمة وصارت أرضهم لهم ، كذلك جرى ما لم يقسم ، فإذا اقتسم فلا[5] » .

---

(١) الطبرى ١/٤/٢٠٤٩ والصفحات التالية فى أخبار ما بعد الحيرة

(٢) الطبرى ١/٥/٢٣٧٤

(٣) الطبرى ١/٤/٢٠٢٨

(٤) الطبرى ١/٤/٢٠٣١

(٥) الطبرى ١/٤/٢٠٢٨

حـ — ولقد لقى المسلمون فى العراق ألواناً من المقاومة وعقدوا كثيراً من العهود وتأرجح الموقف فيهم بين النصر والهزيمة ، وغلبوا على السواد وغلبوا عليه ، وصالحوا أهله وثار بهم أهله ، واعتقد السكان لأنفسهم ثم نقضوا هذه العهود ، وكتبوا للحيرة ولغير الحيرة مرة ومرة ، وحاربهم الدهاقون حينا وساعدوهم حينا ، وانتقضوا عليهم مرة وأسلسوا لهم القياد مرة . . وفى كل مرة كانت عهود وشروط وفى كل مرة كانت أحكام ومواثيق ، ولذلك غُمّ أمر السواد واختلط القول فيه .

ولعل خير ما يلخص وضع السواد وأحكامه ، وتشتت الرأى فيه وانقسامه ، وتلون أوضاعه قبل،وانتهاءها بعدُ إلى وضع واحد قول الشعبى إذ سأله محمد بن قيس : أُخِذ السواد عنوة ؟ . . قال نعم وكلُّ أرضٍ إلاّ بعض القلاع والحصون ، فإن بعضهم صالح به وبعضهم غَلَبٌ ، فقلت : فهل لأهل السواد ذمة اعتقدوها قبل الهرب ، قال لا ، ولـكنهم لما دُعوا ورضوا بالخراج وأُخذ منهم صاروا ذمة[1] .

وقريب من قول الشعبى قول سعيد بن جبير : أُخذ السواد عنوة فدعوا إلى الرجوع والجزاء فأجابوا إليه فصاروا ذمة إلا ما كان لأهل كسرى وأتباعهم فصاروا فيئاً لأهله ، وهو الذى يتحَجّى أهل الـكوفة إلى أن جُهل ذلك فحسبوه السوادَ كله وأما سوادهم فلا[2] . . وقول ابراهيم بن يزيد النخعى : أُخذ السواد عنوة ، فدعوا إلى الرجوع ، فمن أجاب فعليه الجزية وله الذمة ، ومن أبى صار ماله فيئاً فلا يحل له بيع شىء من ذلك الفىء فيما بين الجبل إلى العُذَيْب من أرض السواد ولا فى الجبل[3] .

وهذه الأقوال تعرض لما كان قبلُ عند الفتح ، ولما كان بعدُ خلال الانقضاض وبعد الانقياد ، وحين الاشتراط ، وما آل إليه أمر المسلمين فى أن الأرض — إلا ما سبقت فيه القسمة — لأصحابها : ليس عليهم إلا الجزية ولهم المنعة .

---

(١) الطبرى ١/٤/٢٠٦٢ وللشعبى إجابة أخرى فى ١/٥/٢٣٧٢ لا تخرج عن هذا النص وثالثة فى ١/٥/٣٧٥ — ٧٦

(٢) الطبرى ١/٥/٢٣٧٥ (٣) الطبرى ١/٥/٢٣٧٥

د — وقد كان سبيل المسلمين هنا سبيلهم فى الشام : أعنى أنه كان من أول أعمالهم أن ينفوا عن الأرض العنصر الأجنبى المتسلط عليها . . وكما نفوا هناك الروم نفوا هنا الفرس ، فأعادوا لهذه الطبقات المستضعفة من الفلاحين إحساسها بذاتها وملكها ، وردوا إليها هذه الأرض التى تعيش عليها ، وجدّدوا صلتها بها صلة قائمة على الجهد واكتساب ثمراته ؛ لا على الجهد الضائع الذى تستترق فيه الثمرات والخيرات . . ولذلك يكثر المؤرخون بعد كل معركة من مثل قولهم : ولم يحرك خالد وأمراؤه الفلاحين فى شىء من فتوحهم لتقدم أبى بكر إليهم فى ذلك . . وسبى أولاد المقاتلة الذين كانوا يقومون بأمور الأعاجم وأقر من لم ينهض من الفلاحين وجعل لهم الذمة[١] . . وأقر الفلاحين ومن أجاب إلى الخراج من جميع الناس بعدمادعوا[٢] ولذلك أيضاً كان هذا الموقف من المسلمين سبباً مساعداً على ازدهار الزراعة فى السواد ، وشق الترع وكرى الأنهر وكثرة الغلات .

هـ — وقد ألح المسلمون فى شروطهم على التفريق بين نوعين من الأرض : بين الأرض التى يملكها الفلاحون ثم لم ينهضوا إلى المقاتلة ، وبين الأرض التى يملكها الأكاسرة أو تملكها الدولة إن شئت الدقة . فأما الأرض الأولى فتلك هى التى تركوها لأصحابها ، وأما الأرض الثانية فقد أخرجوها من نطاق الذمة فلم تدخل فيما اعتقدوا عليه ، وإنما دخلت فى نطاق أملاك المسلمين ، ولعلها كانت النواة لما نسميه اليوم أملاك الدولة . . وقد جاء فى نص العهد بين الدهاقين وبين خالد بعد فتح الحيرة : وأن للمسلمين ما كان لآل كسرى ومن مال معهم عن المقام فى داره ، فلم يدخل فى الصلح[٣] .. وجاء كتاب آخر لأهل الحيرة : إنا قد أرضينا كم ، وأهل البهقباذ الأسفل ومن دخل معكم من أهل البهقباذ الأوسط على أموالكم ليس فيها ما كان لآل كسرى ومن مال ميلهم[٤]

نحن إذن نشهد للمرة الأولى فى تاريخ الفتوح فى العراق أرضاً تؤول للدولة

(١) الطبرى ١/٤/٢٠٢٦ (٢) الطبرى ١/٤/٢٠٢٨
(٣)و(٤) الطبرى ١/٤/٢٠٤١

الإسلامية ، ومن هنا بعض الفروق بين تحرير الأرض فى العراق وتحرير الأرض فى الشام ؛ ولعلنا نذكر أن المسلمين فى الشام أبقوا أرض الفلاحين للفلاحين ، ولكنهم لم يحوزوا إليهم أرض قيصر كما فعلوا هنا ، وإنما أباحوها للسكان أنفسهم .

و — على أن تحرير الأرض فى العراق يمتاز بهذه الظاهرة التى صاحبته ، فقد كان للطبقة الحاكمة كما يبدو حق احتكار أنواع من التمر يزرعونه فى مناطق خاصة بهم ويمنعونه من عامة الناس مقتصرين به على أنفسهم ، لا يتيحون لغيرهم أن يشارك فيه زراعة أو تجارة أو طعاماً ، فلما كان المسلمون بعد وقعة السقّاطية بكسكر كان من غنائمهم « النرسيان » ، هذا النوع من التمر الذى يقول عنه الطبرى أنه كان يحميه ويمالؤه عليهم ملوكهم فأباحوه للناس . . اقتسموه وجعلوا يطعمونه للفلاحين ، هؤلاء الذين كان حظهم منه أن يعملوا فيه وأن يحرموا من ثمراته ، وبعثوا بخمسه إلى عمر وكتبوا إليه إن الله أطعمنا مطاعم كانت الأكاسرة يحمونها ، وأحببنا أن تَرَوْها ولتذكروا انعام الله وأفضاله[1] .

وكذلك يبدو أن الأمر لم يكن تحرير الأرض فحسب ، ولكنه كان إلى جانب ذلك منع ألوان من الاحتكار وإباحة كل زرع لكل أرض ، لا تختص أرض بشىء إلا بما يفيدها أن تختص به ، لا بما يفيد أصحابها والقائمين عليها من دون الناس جميعاً .

القسم الثانى (السكان)

كيف كان موقف السكان الذين التقاهم المسلمون فى حركة التحرير ؟

لقد انقسم السكان فى موقفهم من الحركة الإسلامية فى طبقتين :

الطبقة المسالمة وهى تضم أكثر الفلاحين الذين لم ينهضوا عن أرضهم ولم يشاركوا فى قتال أو صدّ .

---

(١) الطبرى ١/٤/٢١٧٠

والطبقة المقاتلة وتشمل الفرس ومن مال ميلهم من السكان من المقاتلة وأصحاب النفوذ الذين تولوا نزال المسلمين فى المواقع المختلفات .

ومن الممكن أن نضيف إلى هاتين الطبقتين طبقة ثالثة هى طبقة السكان العرب ولقد تبينا فى الفصل المعقود للفتح موقف هذه الطبقات جميعا من الفتح فلنتبين هنا موقف حركة الفتح منهم .

١ — الفلاحون « الجزية »

فأما الفلاحون الذين لم ينهضوا لقتال فقد كان من سيرة المسلمين بهم هذه السيرةُ التى أصرّ الخليفة الأول على أن يلقنها خالدا ويحمله عليها ، وهو يعلم ما يعلم من شدته وجفائه فى بعض الأحايين : أن يحسن معاملتهم ويستصفى مودتهم وأن ينظر المسلمون إليهم على أنهم مادة هذه الأرض التى يمخرونها . وقد قدر المسلمون أن الإسلام إن لم ينتشر فى هذا الجيل من هذه المادة الطيبة فسينتشر حتما فى الجيل الذى ينشأ بعدها منها ، فيرى أن الإسلام قد أحسن إليها فلم يحمل عليها ظلما ولم ولم يضطرها إلى جلاء ولم يكلفها مالا طاقة لها به . ولذلك سار خالد فى هؤلاء الفلاحين ما كان أبو بكر قد تقدم إليه فيهم : « لم يحرك هو أو أمراؤه أحداً منهم فى شىء من فتوحهم[١] » . و « أقر من لم ينهض منهم وجعل له الذمة[٢] » و « سار فيهم بسيرته[٣] » و « أقرهم ومن أجاب إلى الخراج من جميع الناس بعد ما دعوا[٤] » .

الجزية :

وقد كانت الجزية التى صالح عليها خالد وأمراؤه أو القواد من بعده تختلف تبعاً لغنى المقاطعة وثروتها ، اتساعها أو شمولها ، وكانت تتلاءم فى الجملة مع طاقتها وقدرتها ، يتحرّى ذلك القائدُ ثم يصالح عليه . . « وقد كان أهل الحيرة أخفوا شروطَهم مع خالد ومع المثنى ، فلما جاء سعد تحرى ما يطيقون وفرض عليهم » .

---

(١) و (٢) الطبرى ١/٤/٢٠٢٦

(٣) الطبرى ١/٤/٢٠٣١ (٤) الطبرى ١/٤/٢٠٢٨

وألحت كتب الصلح على أن الجزية مقابل المنعة : يمنع المسلمون الفلاحين ويحمونهم ويمكنونهم من أرضهم فى زراعتها واستثمارها واقتطاف خيراتها فيستحل المسلمون لذلك هذه الجزية يتَّقوَّوْن بها على أمورهم ، فإذا لم تكن مَنَعَة لم تكن الجزية : ففى كتاب خالد لأهل الحيرة : « فإن لم يمنعهم فلا شىء عليهم حتى يمنعهم »[١] وفى كتابه لبعض الدهاقين : « فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم[٢] » .

ا — شمولها : وتدلنا بعض كتب الصلح المطولة على مدى شمول الجزية : لم يكن هذا الشمولَ الأعمى الذى لا يميز بين إنسان وإنسان وإنما كانت تقتصر على ذوى اليد . . أعنى على ذوى الصناعة الذين تمكن لهم أعمالهم أن يوفروا مايستطيعون به وفاء هذه الضريبة . . أما أولئك الذين كانوا غير ذوى يد والذين كانوا معتزلين للدنيا تاركين لها حبيسين عنها فلم تكن الجزية لتشملهم فى قليل أو كثير . . وقد فصَّلَ ذلك كتاب خالد لنقباء أهل الحيرة الذين جاءوا يعاهدونه : « عاهدهم على تسعين ومائة ألف درهم ، تُقْبَل كلَّ سنة جزاء عن أيديهم فى الدنيا رهبانهم وقسيسهم إلا من كان منهم على غير ذى يد حبيساً عن الدنيا تاركا لها . . وقال عبيد الله — أحد رواة الكتاب — إلا من كان غير ذى يد حبيساً عن الدنيا تاركا لها وسائحاً تاركا للدنيا[٣] » .

على أن شمول الجزية لم يكن دائماً فى مثل هذا التفصيل له والنص عليه ، أشارت إليه بعض كتب الصلح ، وسكتت عنه كتب أخرى ، واكتفت كتب ثالثة أن ذكرت هذا النص العام : القوى على قدر قوته ، والمقل قدر إقلاله[٤] .

ب — دفعها : ومن الواضح أن الجزية المصالح عليها كانت عن كل سنة ، غير أننا لا نستبين فى روايات الفتح ، وفى كتب الصلح ، لا وقت الدفع ولا طريقته

---

(١) الطبرى ١/٤/٢٠٤٥ (٢) الطبرى ١/٤/٢٠٥٠
(٣) الطبرى ١/٤/٢٠٤٤ — ٤٥ (٤) الطبرى ١/٤/٢٠٥٠

ولا تجزئته ؛ ولقد رأينا فى عهد عمر لأهل المقدس أن من شروطه أن تكون بعد الحصاد[١] ، ورأينا فى بعض عهود أهل الشام أنها قبلت منهم عيناً وقبلت نقداً[٢] ، وسنرى إن شاء الله فى مصر أن بعض أمراء الكور أو الجند كانوا يحتاجون إلى بعض اللحوم لإطعام الجند ، فتقدم لهم القرى الحيوانات ، ويحتسبونها من الجزية ، وأنها لم تكن تدفع كلا ، وإنما تدفع منّجمةً على عدّة مرّات . . ويبدو من سكوت عهود الصلح فى العراق على ذلك كله أن هذه الأمور التفصيلية كانت تترك الأمراء أو العمال يصرّفونها حيث يرون خير الجماعة ومصلحتها . . وما من شك أنه فى مجتمع عسكرى كالمجتمع الإسلامى أول الأمر كان يسيراً جداً أن تقبل الجزية نقداً كما تقبل عيناً ، بل إن قبولها عيناً كان يخفف بعض الأعباء عن عاتق الإدارات التى تعنى بميرة الجيش ؛ وما من شك أيضاً فى أن تجزئة الجزية أو دفعها كلها كان يتأثر بالأوضاع الزراعية فى كل بلد ؛ ففى بلاد كمصر تتنوع فيها المحاصيل فى الموسم الواحد تكون التجزئة خيراً للطرفين معاً ، كما يكون دفعها كلها فى البلاد ذات المحصول الواحد ، خيراً كذلك للطرفين .

حـ — الهدايا : ويبدو أنه كان من عادة الفرس أن يتقدموا إلى العمال والأمراء بالهدايا ، وبلغ من تأصل هذه العادة أنها كانت جزءاً من النظام المالى فى الأمبراطورية الساسانية[٣] .

ولهذا نلاحظ هنا فى العراق شيئاً لم نلاحظه فى الشام : يتقدم الفلاحون أو الدهاقين بالهدايا إلى خالد أو أبى عبيد[٤] أو المثنى أو إلى أمرائهم . ويحار

---

(١) و (٢) الصفحة ٦٢ و٦٣ من هذا الكتاب .

(٣) كريستنسن ، إيران تحت حكم الساسانيين ، ترجمة الدكتور الخشاب ص١٠٧ : يضاف إلى الضرائب المنظمة الهبات العادية التى تسمى آيين Ayen والتى يحسب منها التحف التى تقدم للملك ، جبراً ، فى عيدى النوروز والمهرجان .

(٤) الطبرى ١/٤/٢١٧٠ — ٧١ بعد أن انتصر أبو عبيد بن مسعود الثقفى فى النمارق والسقاطية بكسكر خرج فروخ وفرونداذ إلى المثنى يطلبان الجزاء والذمة دفعاً عن أرضهم فأبلغهما أبا عبيد =

هؤلاء القواد والأمراء ماذا يفعلون بها . . أيردونها على أصحابها أم يحتفظون بها ويكتبون بذلك إلى الخليفة أو إلى عامل الولاية . . ثم يستقر بهم الأمر أن يتقبلوها على أنها من بعض الجزاء المفروض . . لم يتقبلوها على أنها حق لهم فى أعناق هؤلاء الناس ولا واجب فى ذمتهم فهم لا يستسيغون شيئاً لم يعاقدوا عليه . ولهذا يكتب أبو بكر إلى خالد « أن تقبلها منهم واحتسبها من الجزاء إلا أن تكون من الجزاء[1] » .

د — الخرزة : والشيء الجديد الذى يطالعنا هنا فى أمر الجزية وتفارق فيه الشامُ العراقَ هو هذا الذى تذكره كتب الصلح على أنه الخرزة ، ففى أكثر هذه الكتب يصالح القائد السكان على قدر من المال يدفعونه له فإذا ذكر هذا القدر أضيفت إليه هذه الجملة : سوى الخرزة خرزة كسرى . والذى يبدو أن هذه الخرزة كانت لوناً من الضرائب المتعاهدة المعروفة فى حياة الفرس وأنها كانت من الثبات والاستقرار فى نفوس القوم بحيث لم يجد الفاتحون سبباً لإلغائها، ولعلها أن تكون نوعاً من الضرائب الشخصية التى تلزم الناس جميعاً . وقد كانت هذه الخرزة أربعة دراهم على كل رأس[2] .

٢ — المقاتلة « السبى »

وأما المقاتلون ، هؤلاء الذين جبَهوا الدعوة واضطروها إلى كل هذه المعارك العنيفة ، فقد وقف منهم الإسلام حين استقاد له الزمام موقف الغالب من المغلوب :

= وصاروا صلحا . . وجاءوه بآنية فيها أنواع أطعمة فارس من الألوان والأخبصة وغيرها فقالوا هذه كرامة أكرمناك بها وقرى . . قال أأكرمتم الجند . . وأتاه الاندرزغر بمثل ذلك . واقرأ رواية أخرى فى ٢١٧٣ .

(١) الطبرى ١/٤/٢٠٤١ — ٢٠٤٢ صالحوه (أهل الحيرة لخالد) وأهدوا له هدايا وبعث بالفتح والهدايا إلى أبي بكر فقبلها أبو بكر من الجزاء وكتب إلى خالد

(٢) الطبرى ١/٤/٢٠٤٩ . وقد وجدت بعد أن فسر الدكتور محمد حميد الله فى « مجموعة الوثائق السياسيه » الخرزة بأنها « نوع من جزية الرءوس فى إيران زمن الأكاسرة يؤديها كل من لم يكن فى جند الحكومة » .

سبياً لعيالاتهم واستفاءة لأموالهم ، ولم يكن ذلك موقفه منهم إلا بعد أن كرر لهم الدعاء وأتاح لهم المنعة والجزية إثر التغلب ودعاهم إلى الخراج ولكنهم أبوا إلا أن يميلوا مع آل كسرى وأبوا المقام فلم يدخلوا فى الصلح(١) .

ويبدو أن الذين لم يستجيبوا له فى ذلك لم يكونوا من أبناء البلاد أنفسهم ، وإنما كانوا من طبقة الفرس المستعمرة التى كان يشق عليها أن تنقلب بها الأيام فكانت ترتضى لنفسها هذه النتائج .

السبى :

وقد كانت طبقة المقاتلة هى مصدر السبى الكثير الذى كان يعقب كذلك أكثر معارك العراق والذى كان أثراً لطبيعة الفتوح فى هذه المنطقة ، ولا تخلو رواية موقعة من المواقع من أن تختتم بالأشارة إلى أن خالداً أو غيره من القواد « سبى أولاد المقاتلة الذين كانوا يقومون بأمور الأعاجم(٢) » أو « أقام يسبى ذرارى المقاتلة ومن أعانهم(٣) » أو « أرسل . . ليجمع له مالها والسبى ، فجمع الأموال والسبايا(٤) » أو « وبعث بالفتح وبقدر الفىء و بعدة السبى(٥) » .

ولا تخلو كثرة من الروايات من ذكر بعض هذا السبى الذى سيكون له فى تاريخ المسلمين نصيب ، ففى الثِنى أقام خالد « يسبى عيالات المقاتلة ومن أعانهم وكان فى السبى حبيب أبو الحسن يعنى أبا الحسن البصرى ، وكان نصرانيا — ومافنّه مولى عثمان — وأبو زياد مولى المغيرة بن شعبة(٦) » وفى عين التمر فى طريق خالد إلى الشام « سبى خالد من أبناء المرابطة فيها سبايا كثيرة فبعث بها إلى أبى بكر فكان من تلك السبايا : أبو عمرة مولى شبّان وهو أبو عبد الأعلى بن أبى عَمْرة — وأبو عبيد مولى المُعَلّى من الأنصار من بنى زريق — وأبو عبد الله مولى زُهْرة — وخير مولى أبى داود الأنصارى ثم أحد بنى مازن بن النجار — ويسار وهو جد محمد بن اسحاق مولى

(١) الفقرات السابقة عن الأرض .
(٢) الطبرى ١/٤/٢٠٢٦
(٣) الطبرى ١/٤/٢٠٣١
(٤) الطبرى ١/٢/٢٠٢٥
(٥) الطبرى ١/٤/٢٠٣٥ — ٣٦
(٦) الطبرى /٤١/٢٠٢٧ — ٢٠٢٩

قيس بن مخرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف — وأفلح مولى أبى أيوب الأنصارى ثم أحد بنى مالك بن النجار — وحُمران بن أبان مولى عثمان بن عفان(١) » .

وفى عين التمر ، فى طريق خالد إلى تَنَقُّذِ عياض ، يذكر المؤرخون أن فُلَّال عُقَّة من العرب والعجم اعتصموا بحصن هناك فضرب خالد أعناق أهل الحصن أجمعين ، وسبى كل من حوى حصنهم وغنم ما فيه ، ووجد فى بيعتهم أربعين غلاماً يتعلمون الإنجيل عليهم باب مغلق فكسره عنهم وقال : ما أنتم ؟ قالوا رُهُنٌ . فقسمهم فى أهل البلاد : منهم أبو زياد مولى ثقيف ، ومنهم نُصَيْر أبو موسى بن نصير ، ومنهم أبو عمرة جد عبدالله ابن الأعلى الشاعر ، وسيرين أبو محمد بن سيرين ، وحُريث وعُلاثة ، فصار أبو عمرة لشرحبيل بن حسنة ، وحُريث لرجل من بنى عِباد ، وعلاثة للمعنى ، وحُمران لعثمان ، ومنهم عُمير وأبو قيس فثبت على نسبه من موالى أهل الشام القدماء ، وكان نُصير ينسب إلى بنى يشكر وأبو عمرة إلى بنى مُرَّة ، ومنهم ابن أخت النمر(٢) » .

وفى غير الثِّنْى وعين التمر يُذكر السبى دائماً فى تصفية حديث المواقع ، لاتكاد تغفل عنه رواية من الروايات(٣) .

وقد نُقل هذا السبى إلى الجزيرة وتوزعته الأسر العربية الكبيرة لأن صغار الجنود كانوا ينزلون عن نصيبهم من الأسرى لأن حاجتهم إلى المال الذى يعتاضون به عنهم ، كانت أشد من حاجتهم إلى الأسير الذى يبدو أنه سيكون كَلَّا على أكتافهم(٤) ومن هذا السبى كانت ألوان من الزواج والولاء والتبنى ، وعلى الجملة ألوان من الاختلاط ، ستُخَلِّفُ — فى مستقبل الحياة العربية بعد أن تستقر بها الأرض وتفتر حدة القتال — آثارها البعيدة فى الفكر واللغة والعقيدة .

---

(١) الطبرى ١/٤/٢١٢٢ (٢) الطبرى ١/٤/٢٠٦٣ — ٦٤

(٣) اقرأ الطبرى ١/٤/٢٠٦٦ — ٢٠٧٣ — ٢١٦٧ — ٢١٧٠ بعد كسكر — ٢١٩٨ بعد البويب و ١/٥/٢٣٨٤

(٤) باع شويل — وكان فى جند خالد فى فتح الحيرة — كرامة بنت عبد المسيح أحد سادة الحيرة — وكان خالد صالحهم على أن يدفعوها لشويل — بألف درهم ١/٤/٢٠٤٨ من الطبرى .

٣ — العرب « تغلب »

كان العرب أمام حركة الفتح ، يمازون فى فريقين اثنين : العرب النصارى والعرب غير النصارى .

فأما العرب غير النصارى فان روايات الفتح فى العراق لاتمدنا بأنبائهم ولاتقف عندهم وقفة طويلة أو قصيرة . ويبدو أن الحركة الاسلامية سرعان ما طوتهم ، لم يستعص أمرهم عليها ولم يجدوا صعوبة فى تألفهم وضمهم إليها .

وأما العرب النصارى فقد كان موقفهم أشد مايكون تميزاً فى المقاومة من نحو ، واستمرار هذه المقاومة من نحو آخر . ولقد أفضنا فى الحديث عن ذلك حين عرضنا لتطور الفتح ولموقف سكان العراق والعرب ، بخاصة ، من حركة الفتوح . غير أن الزمن كسر من حدة هذه المقاومة واستجاب العرب وغيرهم إلى الإسلام ، ولم يتأب على ذلك إلا جماعة واحدة ظلت على اعتزازها بهذه النصرانية وتمسكها بها هى تغلب .

تغلب :

من الواضح أن سياسة النبى صلى الله عليه وسلم وسياسة الخلفاء من بعده كانت ترمى إلى أن يجتمع شمل العرب جميعاً فى الدين الإسلامى ، وقد كان بعض أسباب انسياح العرب خارج جزيرتهم السعى وراء هذا الشمل الملتئم ، وكان من وصاة الرسول صلى الله عليه وسلم قبل وفاته : أخرجوا المشركين من جزيرة العرب[١] وكذلك كان من هدف أبى بكر وغرض عمر أن لا يجتمع دينان فى الجزيرة . فلما صدمت تغلب الحركة الإسلامية بموقفها هذا الصلب ، وجد عمر أن الأمر شائك يداخله بعض العسر ، ولذلك ارتأى أن يفسر الجزيرة بأنها الجزيرة الأصيلة ، لا يدخل فيها حدها الرابع من أنهار الهلال الخصيب[٢]

(١) الطبرى ١ / ٤ / ١٨٠٦

(٢) كتب الوليد بن عقبة وقد ولاه عمر على عرب الجزيرة فى بنى تغلب وكان أبى أن يقبل منهم إلا الإسلام وأبوا . فأجابه عمر : إنما ذلك لجزيرة العرب لايقبل منهم فيها إلا الإسلام فدعهم على أن لا ينصروا وليداً واقبل منهم إذا أسلموا . فقبل منهم على أن لا ينصروا وليداً ولا يمنعوا أحداً منهم من الإسلام فأعطى بعضهم ذلك فأخذوا به وأبى بعضهم إلا الجزاء فرضى منهم بما رضى من العباد وتنوخ . الطبرى ١/٥/٢٥٠٨ — ٢٥٠٩

ولذلك أيضاً عامل التغلبيين هذه المعاملة السهلة اليسيرة فعاقده وفدهم ، وفيه عُتْبَةُ ابن الوَعْل وذو القُرْط وابن ذى السُنَيْنَة وابن الحجير و بِشْر، فعقد لهم على أن من أسلم منهم فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم ومن أبى فعليه الجزاء و إنما الإجبار من العرب على من كان فى جزيرة العرب . . غير أن وفد تغلب لم ير الجزية ووجد فى هذا تنفير التغلبيين وحذر عمر بقوله : إذاً يهربون و ينقطعون فيصيرون عجماً ، وأمرُ أجمل الصدقة ، فقال ليس إلا الجزاء . فقالوا : تجعل جزيتهم مثل صدقة المسلم فهو مجهودهم ، ففعل على أن لا ينصروا وليداً ممن أسلم أباؤهم ، فقالوا لك ذلك . . فهاجر هؤلاء التغلبيون ومن أطاعهم من النمريين والإياديين إلى سعد بالمدائن ، وخطّوا معه بعدُ بالكوفة ، وأقام من أقام فى بلاده على ما أخذوا لهم على عمر ، مسلمهم وذميّهم[1] .

وقد كان عمر مدفوعاً إلى ذلك مضطراً إليه ، فلتغلب مكانها فى الجزيرة العليا ولها كثرتها من بطون وأفخاذ « وفيها عز وامتناع[2] » وهى تصاقب البيزنطيين من طرف وهم نصارى ، والفرس من طرف آخر وهم مغيظون يتخذون كل سبيل ليردوا عنهم هذه الموجة الإسلامية الدافقة . ولذلك كان من حكمة عمر آنذاك هذه السياسة التى اتخذها . . وإلا فما كان شىء أسهل على التغلبين من الانضمام إلى الروم ، ولقد هددوا عمر بذلك حين بعث إليه الوليد برؤوس النصارى و بديّانيهم فقال لهم عمر: أدوا الجزية ، فقالوا لعمر أبلغنا مأمننا ، والله لئن وضعت علينا الجزاء لندخلن أرض الروم ، والله لتفضَحُنّا من بين العرب . فقال لهم أنتم فضحتم أنفسكم وخالفتم أمتكم فيمن خالف وافتضح من عرب الضاحية . . وتالله لتؤَدُّنه وأنتم صَغَرَة قُمَأَة ، ولئن هربتم إلى الروم لأكتبن فيكم ثم لأسبينّكم[3] » .

بل هناك ما يدل على أن حيًّا من تغلب خرج إلى بلاد الروم . فقد رووا أن عمر

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٤٨٢ (٢) الطبرى ١/٥/٢٥١٠

(٢) الطبرى ١/٥/٢٥١٠ وفى تتمة الحديث قالوا : نخذ منا شيئا ولا تسمه جزاء فقال : أما نحن فنسميه جزاء وسموه أنتم ماشئتم. فقال له على بن أبى طالب يا أمير المؤمنين ألم يضعف عليهم سعد بن مالك الصدقة ؟ قال بلى ، وأصغى إليه ، فرضى به منهم جزاء ، فرجعوا على ذلك .

كتب إلى ملك الروم أنه بلغنى أن حياً من أحياء العرب ترك دارنا وأتى دارك فوالله لتخرجنه أو لننبذن إلى النصارى ثم لنُخْرِجنَّهم إليك[1] ، فأخرجهم ملك الروم فتم منهم على الخروج أربعة آلاف مع أبى عدىّ بن زياد ، وخَنَس بقيتهم فتفرقوا فيما يلى الشام والجزيرة من بلاد الروم . فكل إيادى فى أرض العرب من أولئك الأربعة الآلاف[2] .

ولا يبدو الأثر الاجتماعى لتفرد تغلب واضحا فى هذه المراحل الأولى من الحياة الإسلامية ، ولكن ما من شك فى أن تحاقّ هذه القبيلة على نصرانيتها وانطواءها فى جزيرة من أرضها عن أن تشارك فى حياة العرب الجديدة مشاركة عميقة كاملة ، سيترك أثره بعد فى كل ألوان الحياة : سيترك أثره فى الحياة الاجتماعية وسيترك أثره فى الحياة الدينية ، وسيعدو ذلك الماضى البعيد ليشمل خطى الزمن وسير الحياة بالعرب والمسلمين حتى فى هذه العصور الحاضرة .

ومن هنا كانت أول فرقة فى حياة الجماعة العربية فى اتجاهها الإسلامى ، ولقد كانت فرقة قاسية لأنها حالت بين العرب و بين وحدة الدين ، صدعت بناءهم من هذا النحو ، فكان مقدمة لصدوع غيره من نحو آخر . . ولقد طمع خالد حين مضى من الحيرة إلى الشمال ليتنقذ عمل عياض وليستفرغ المسالح التى أمر بها « أن يُسْكِنها فَتَأْمَن جنود المسلمين أن يُؤْتَوْا مِن خلفِهم وتجيئه العرب أَمِنة غير متعتعة[3] » . . ولكن خالداً لم يبق فى مركز القيادة حين تولى عمر ، فلم تتحقق له كل رُؤاه ، ولم يشهد مجىء العرب كلها آمنة غير متعتعة ، فقد أفسد موقف تغلب هذا الانسجام الرائع الذى كان ينشده الإسلام والذى كان يرنو إليه قادته ورجاله .

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٠٠٨ (٢) الطبرى ١/٥/٢٠٠٨ — ٩.٥ (٣) الطبرى ١/٤/٢٠٥٨

الفصل الثاني

القسم الأول

دخول العراق — الامتزاج بين القبائل

هل دخل المسلمون العراق جماعات قبلية أم جماعة ممتزجة ؟ وهل كانوا فى اندفاعهم فى هذا الوجه تفرقهم عصبيتهم أم تضمهم فكرتهم ؟ . . أكانت القبلية هى الطابع الذى يسود حركة الفتح أم توارت هذه القبلية وراء وحدة المشاعر وقسوة الخطر ؟ . وكيف كان تواريها ؛ أكان موقوتاً ثم كشف عنه الغطاء أم مضى مستمراً ؟ وهل عاد حين عاد فى صورته الأولى وما الصور التى اتخذها ؟ . ما طبيعة هذه الدفقة العربية التى غمرت هذا السواد وتطاولت إلى ماوراءه ؟ هل فى وسعنا أن نتبين عناصرها التى تتألف منها وما كان من امتزاج هذه العناصر أو من تفردها ؟ .

إن التعرف إلى هؤلاء المهاجرين الطارئين قد لايبدو عملا يسيراً . ولكن تتبع الجيوش والرجوع بها فى تؤدة وحذر ، إلى تشكلاتها الأولى وملاحقة ما كان بعدُ من امدادها الذى انثال عليها ، كفيل أن يرسم لنا صورة هذه الجماعات المهاجرة . ولعل من المصادفات الطيبة أن الروايات الكثيرة عن فتوح العراق تهبنا المواد الأولى لهذه الصورة وتساعدنا مساعدة قيمة على التعرف إليها . فقد كان لهزيمة الجسر والثأر لها بعدُ فى معركة البُويب، صدى بعيد فى الحياة الإسلامية مَكَّن للرواة من أن يقفوا عندها وقفة طويلة ؛ كما كان لمعركة القادسية ، والحشد الذى حشده لها الفرس والمسلمون جميعا ، نصيب كبير من عناية هؤلاء الرواة . وكان لنا من ذلك جميعا زاد طيب من التفاصيل والملامح نجمله فى الفقرات التالية :

(١)

نحن نعلم بادىء ذى بدء أن المرحلة الأولى من الفتوح فى عهد أبى بكر تولاها

خالد وعياض : تولاها خالد حين أتى العراق من أسفله وتولاها عياض حين طلب إليه الخليفة أن يأتى العراق من أعلاه على أن يلتقيا فى الحيرة . . فأما خالد فقد بلغ الحيرة مبكراً، وأما عياض فقد لقيته مقاومة عنيفة حالت بينه و بين أن يتقدم . فاضطر خالد ، بعد أن صالح أهل الحيرة ، أن يتنقذه وأن يفض مسالح الفرس من حوله وأن يحارب فى سلسلة من المعارك فى غربى الفرات وما حوله حتى يأمن ظهره وتستتب له أطراف هذا النهر .

وحين نرجع نستقرئ جيش خالد نجد أنه هو هذا الجيش الذى كان يضم صفوة المسلمين والذى حارب أهل الردة فى أنحاء من الجزيرة ، ثم فصل من اليمامة أو من المدينة متجهاً إلى العراق . وواضح أن هذا الجيش لم يعرف بغلبة قبيلة فيه على قبيلة .. كان من خلاصة المهاجرين والأنصار والذين استبقوا إلى الدعوة ، ممن حول مكة والمدينة واليمن ومن قبائل الجزيرة ، ورافقوها منذ نشأتها الأولى فى هضاب مكة ومشارف المدينة وفيما حول ذلك من مواقع وأحداث ، وكان يسم أفراده هذا الإخلاصُ المخلص للفكرة التى آمنوا بها واندفعوا لها ، ثم زادتهم الحروب المتصلة صَهْراً ، والمقاساة الدائبة صلابة ، والمعارك المتتالية دُربة .. كان فيه كثرة من الصحابة وكثرة كثيرة من القراء ، ويدلنا على ذلك أن أبا بكر حين ندب خالداً للشام بعد حروبه فى العراق وأمره أن يستخلف المثنى ، أحضر خالد أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام وترك للمثنى أعدادهم من أهل القناعة ممن لم يكن له صحبة . فقال المثنى والله لا أقيم إلا على إنفاذ أمر أبى بكر كله فى استصحاب نصف الصحابة . . . »[1]

وأما جيش عياض فنحن لا نعرف شيئاً عن تشكله الأول وكل ما نعلمه أنه كان بين النباج والحجاز ، وأن أبا بكر كتب إليه أن يسير حتى يأتى المُصَيَّخ فيبدأ بها.

---

(١) الطبرى ١ / ٤ / ٢١١٥

(٢)

كانت هذه هى النواة الأولى فى جيش العراق . وقد عرا هذه النواة بعضُ تغير .. انسلخ منها ناس وانضم إليها ناس . فقد أذِنَ خالد وعياض فى القفل عن أمر أبى بكر ، فقفل أهل المدينة وما حولها وأعروهما[١] . ولذلك اضطرا أن يستمدا أبا بكر فأمدهما : أمد خالداً بالقعقاع بن عمرو التميمى ، وأمد عياضا بعبد الرحمن بن عوف الحميرى ، ثم كتب لهما أن استنفرا من قاتل من أهل الردة على الإسلام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٣)

واستجاب خالد لأبى بكر فكتب إلى الأمراء الأربعة : حرملة وسلمى والمثنى ومذعور ، باللحاق به وواعدهم الأُبلة ، فكانوا فى ثمانية آلاف من ربيعة ومضر وكان هو فى ألفين معه ، فاستتم الجيش عشرة آلاف[٢] . ومضى خالد بهذا الجيش فخاض الطريق إلى الحيرة فى سلسلة من المواقع المتصلة . حتى إذا دخلها ووزع عماله على ما استقام له من السواد استخلف على الحيرة القعقاع بن عمرو[٣] وعلى الانبار الزبرقان بن بدر[٤] وخرج فى عمل عياض ليقضي ما بينه وبينه ولإغاثته ، فأوقع بالفرس وبالذين ظاهروهم من العرب فى سلسلة من المعارك ثم ارتد إلى الحيرة ، ولم يكد يستقر حتى جاءه كتاب أبى بكر يمتدحه ويحذره ويندبه إلى الشام[٥] .

وما من شك فى أن الجيش فى ذلك كله كان يتفرع ويتجمع ، يبعث بفرق منه هنا وهناك مع العمال أو مع الجباة ، وما من شك أيضاً فى أنه كانت تنضم إليه بعض النجدات من الجزيرة أو ممن أسلم من قبائل العرب ، يدلنا على ذلك طبيعة الحوادث دون أن يكون بين أيدينا كل النصوص المسعفة . . وأكثر ما عندنا من ذلك رواية ابن اسحق عن مسير خالد إلى الشام وأنه استخلف على من أسلم من ربيعة وغيرهم[٦] المثنى .

(١ و٢) الطبرى ١/٤/٢٠٢٠ – ٢٠٢١ (٣) الطبرى ١/١/٢٠٨/١

(٤) الطبرى ١/٤/٢٠٦٢ و٢٠٦٧ (٥) الطبرى ١/٤/٢٠٧٦ (٦) الطبرى ١/٤/٢١٢٢

(٤)

وحين خرج خالد إلى الشام خرج بطائفة من الجيش ، واستخلف المثنى على من بقى منه استجابة لرأى الخليفة وتنفيذاً لكتابه . . وخاض المثنى مع جيش الفرس معركة واحدة فى بابل على ما يحدثنا الطبرى[١] ثم خرج إلى المدينة وقد أبطأ خبر أبى بكر على المسلمين واستخلف بشير بن الخصاصية .

وتدلنا الروايات المختلفة على أن خرجة المثنى هذه إنما كانت طلباً للامداد : فرواية ابن اسحق[٢] عن كتاب أبى بكر إلى خالد وسيره إلى الشام أنه سار بأهل القوة من الناس وأنه رد الضعفاء والنساء إلى المدينة ، مدينة الرسول ، وأمّر عليهم عمير ابن سعد الأنصارى واستخلف المثنى على من أسلم من ربيعة . . فكأنّ الجيش الأول الذى مضى إلى العراق والذى احتل الحيرة وبدا يغير على دجلة ، وجعل من دجلة فى بعض المواقع حجازاً بين العرب والعجم ، قد غادر العراق أكثرُه .

وقد يكون فى رواية ابن اسحق هذه بعض مبالغة ، وإلاّ لكان عسيراً على المثنى أن يحارب فى بابل ، ولكنها مع ذلك لاتخلو من حق فى تصوير حاجة الجيش إلى الامداد . ويبدو كأن حكومة المدينة قد شغلت بفتوح الشام عن قواها التى انتشرت فى العراق وعن فتوحاتها هذه التى غلبت على أحد شقى السواد . . وأن المثنى كان يحس هذه القلة كما كان يحس تجمعات الفرس بغية الانقضاض ويشم رائحة الهجوم ، وأنه لذلك خرج يستمد أبا بكر . . بل يبدو ما هو أكثر من ذلك . . فكأنّ الحكومة فى المدينة كانت تعانى نقصاً فى أعداد الجيش ولذلك كان مما تحدث فيه المثنى إلى الخليفة الأول أن يستأذنه فى الاستعانة بمن قد ظهرت توبته وندمه من أهل الردة ممن يستطعمه الغزو[٣] وليخبره أنه لم يخاف أحداً أنشط إلى قتال فارس وحربها ومعونة المهاجرين منهم .

---

(١) الطبرى ١/٤/٢١١٧ (٢) الطبرى ١/٤/٢١٢١ – ٢٢

(٣) الطبرى ١ / ٤ / ٢١٢٠

وقد صادف وصول المثنى مرض أبي بكر ولذلك لم يكن من عمله شيء إلا أن يوصى عمر أن يندب الناس مع المثنى وأن يرد أصحاب خالد إلى العراق إن فتح الله على أمراء الشام فإنهم أهله وولاة أمره وحده وأهل الضراوة بهم والجراة عليهم[١] وأن يلح على عمر فى ذلك ويستعجله فيما يبدو من وصاته التى سبق الحديث عنها .

واختار الله أبا بكر لجواره وندب عمر الناس مع المثنى بعد ما سوى على أبى بكر[٢] وبدأت تكسو جيش العراق طبقة جديدة من الطبقات المقاتلة . . فلنتعرف كذلك إلى طبيعتها وعناصرها التى تألفت منها .

(٥)

كان البعث الأول من هؤلاء الذين انتدبوا من أهل المدينة ومن حولها « ألف رجل » وقد أمّر عليهم عمر أبا عبيد بن مسعود وأوصاه[٣] .

وكان البعث الثانى أن ندب أهل الردة بعد أن وقف منهم أبو بكر موقفه لا يستعين بهم ، فأقبلوا من كل أوب فرمى بهم الشام والعراق[٤] .

ثم تتابعت المعارك قادها أبو عبيد : النمارق[٥] ، والسقاطية[٦] ، وباقُسْياثا[٧] ، وقد غلب فيها المسلمون ، والجسر[٨] وقد هزموا وركبهم أهل فارس وأخذتهم السيوف من خلفهم وأصيب منهم أربعة آلاف بين قتيل وجريح ، وهرب منهم بشر كثير على وجوههم بلغ عددهم فى رواية أبى عثمان النهدى ألفين[٩] ، وأرفض عن أبى عبيد أهل المدينة حتى لحقوا بالمدينة ونزلها بعضهم ونزل بعضهم البوادى ، فقد افتضحوا فى أنفسهم من هذه الهزيمة واستحيوا مما نزل بهم وبقى المثنى فى ثلاثة آلاف[٩] .

وكان لابد بعد كارثة الجسر هذه وبعد أن بقى المثنى فى قلة ، من أن يُمدَّ الخليفة

---

(١) الطبرى ١/٤/٢١٢٠

(٢) الطبرى ١/٤/٢١٢١و٢١٥٩

(٣) الطبرى ١/٤/٢١٦١، ٦٢، ٦٤

(٤) الطبرى ١/٤/٢١٦٥

(٥) الطبرى ١/٤/٢١٦٦

(٦) الطبرى ١/٤/٢١٦٨

(٧) الطبرى ١/٤/٢١٧٢

(٨) الطبرى ١/٤/٢١٧٢

(٩) الطبرى ١/٤/٢١٨٠

فى المدينة جنده فى العراق حتى يستطيع المسلمون أن يثأروا لقتلى الجسر فى معركة البويب .

(٦)

ووجد عمر فى هذه المرة صعوبة فى ندب الناس فوق الصعوبة التى وجدها إذ ندبهم مع أبى عبيد ، غداة وفاة أبى بكر . فقد كان وجه فارس ، قبل أن تكون هزيمة الجسر ، من أكره الوجوه إليهم وأثقلها عليهم لشدة سلطانهم وعزهم وقهرهم الأمم[1] ؛ فكيف وقد كان يوم الجسر : قتل فيه من قتل وغرق فيه من غرق ، وهرب من هرب إلى المدينة يحمل إلى من حوله من أهله أو صحبه شناعة قتال الفيلة وقسوة معارك رستم[2] .

من أجل هذا ، نجد أن عمر يستفرغ جهده فى ندب الناس حتى يبلغ بذلك حد الاكراه فيمد العراق بهذه الإمدادات المتتالية :

ا — جرير بن عبد الله البَجَلى فى قومه من بنى بَجيلة ، وقد أجابه عمر إلى طلبه فى جمع بجيلة من قبائل العرب . فلما أخرجه إلى العراق حتى يلحق بالمثنى أبى إلا الشام فأكرهه ، ثم عوّضه لإكراهه ، واستصلاحاً له ، فجعل له ربع خمس ما أفاء الله عليهم فى غزاتهم هذه له ، ولمن اجتمع إليه ، ولمن أخرج إليه من القبائل ، ففصلوا من المدينة ممدّين للمثنى[3] .

ب — عصمة بن عبد الله من بنى عبد بن الحارث الضبّى فيمن تبعه من بنى ضبة[4] .

حـ — نفر من أهل الردة وَافَوْه فرمى بهم المثنى[5] .

د — غزاة بنى كنانة والأزد فى سبعمائة جميعاً : أحبوا الشام وأحب لهم العراق وأمّر غالب بن عبد الله الليثى على بنى عبد بن كنانة ، وعرفجة بن هرثمة البارقى على الأزد ، فقدما على المثنى[6] .

---

(١) الطبرى ١/٤/٢١٥٩ — (٢) الطبرى ١/٤/٢١٦٠
(٣) الطبرى ١/٤/٢١٨٣ ، ٢١٨٦ — (٤) الطبرى ١/٤/٢١٨٣
(٥) الطبرى ١/٤/٢١٨٣ — (٦) الطبرى ١/٤/٢١٨٨

هـ — هلال بن عُلَّفة التيمى فيمن اجتمع إليه من الرباب[١] .

و — ابن المثنى الجشمى ، جشم سعد ، فيمن قدم عليه معه من بنى سعد[١] .

ز — عبد الله بن ذى السهمين فى أناس من خثعم[١] .

ح — رَبعِىّ وابنه شَبَث فى أناس من بنى حنظلة[٢] .

ط — رَبعِىّ بن عامر بن خالد العنود فى أناس من بنى عمرو[٣] .

ى — قوم من بنى ضبة جعلهم فى فرقتين ، على إحدى الفرقتين ابن الهَوْبر ، وعلى الأخرى المنذر بن حسان[٣] .

ك — قُرْط بن جمّاح (العبدى ٢١٩٤) فى عبد القيس[٣] .

ل — أَنَس بن هلال النَّمَرى فى أناس من النمر[٤] .

م — ابن مِرْدى الفِهْر التغلبى فى ناس من بنى تغلب ، وهو عبد الله ابن كليب بن خالد[٤] .

وقد حقق المثنى بهذا الإمداد كله نصر البويب ، وبدأ الفرس والعرب معاً الاستعداد للمعركة الفاصلة فى القادسية .

(٧)

حين عرضنا لحوادث الفتح[٥] — رأينا ما حشد الفرس للقادسية وما حشروا ، وكيف كان من هدف يزدجرد وقد ولى الملك أن يسترد لقومه ما غلبه عليهم المسلمون ، وكيف أثار أهل السواد ، فكفروا ، وما كان من كتابة المثنى إلى عمر ، وما كان من رأى عمر فى الخروج من بين ظهرى الأعاجم ، وقد اقتضت القادسية كذلك طائفة من الإمدادات تمثلت فيما يلى :

ا — كتب عمر : « لا تدعوا فى ربيعة أحداً ولا مضر ولا حلفائهم أحداً

(١) الطبرى ١/٤/٢١٨٨ — (٢) الطبرى ١/٤/٢١٨٨

(٣) الطبرى ١/٤/٢١٨٩ — (٤) الطبرى ١/٤/٢١٩٠

(٥) أنظر كتاب « حركة الفتح الإسلامى فى القرن الأول » .

من أهل النجدات ولا فارساً إلا أجلبتموه ، فإن جاء طائعاً وإلا حشرتموه[١] » .

ب — وكتب إلى عماله على الكوَر والقبائل : لا تدعوا أحداً له سلاح أو فرس أو نجدة أو رأى إلا انتخبتموه ، ثم وجهتموه إلىّ ، والعجل العجل ، فوافاه أوائل هذا الضرب من القبائل التى طرُقها على مكة والمدينة ، فأما من كان من أهل المدينة على النصف ما بينه وبين العراق فوافاه بالمدينة ، مرجعه من الحج ، وأما من كان أسفل من ذلك فقد انضموا إلى المثنى ؛ فأما من وافى عمر ، فإنهم أخبروه عمن وراءهم بالحث[٢] .

حـ — كان سعد بن أبى وقاص على صدقات هوازن ، فكتب إليه عمر فيمن كتب إليه بانتخاب ذوى الرأى والنجدة ممن كان له سلاح أو فرس ، فجاءه كتاب سعد : « إنى قد انتخبت لك ألف فارس ، مؤد كلهم له نجدة ورأى ، وصاحب حيطة ، يحوط حريم قومه ، ويمنع ذمارهم ، إليهم انتهت أحسابهم ورأيهم ، فشأنك بهم[٣] » .

د — سرح سعداً فيمن اجتمع إليه بالمدينة من نفير المسلمين ، وأمّره على العراق ، فخرج فى أربعة آلاف : ألف من قيس عيلان عليهم بشر بن عبد الله الهلالى[٤] ، وثلاثة آلاف ممن قدم عليه من اليمن والسراة ، وعلى أهل السروات حُمَيْضة بن النعمان بن حميضة البارقى ، وهم : بارق ، وألمع ، وغامد ، وسائر أخوتهم فى سبعمائة من أهل السراة — وأهل اليمن ألفان وثلاثمائة منهم النّخع بن عمرو ، وجميعهم يومئذ أربعة آلاف : مقاتلتهم وذراريهم ونساؤهم ، وأتاهم عمر فى عسكرهم فأرادهم جميعاً على العراق ، فأبوا إلا الشام ، وأبى إلا العراق ، فسمح[٥] نصفهم ، فأمضاهم نحو العراق ، وأمضى النصف الآخر نحو الشام .

---

(١) الطبرى ١/٤/٢٢١٠ (٢) الطبرى ١/٤/٢٢١١
(٣) الطبرى ١/٤/٢٢١٦ (٤) الطبرى ١/٤/٢٢١٩
(٥) الطبرى ١/٤/٢٢١٧ — ٢٢١٨ وتفصيلات أخرى عن توزيعهم .

هـ — أمدَّ عمر سعداً بعد خروجه بألفى يمانى وألفى نجدى مؤد من غطفان وسائر قيس[١]. وقدم سعدٌ زَرُودَ.

و — انتخب سعد من بنى تميم والرباب أربعة آلاف : ثلاثة آلاف تميمى وألف رِبِّى وانتخب من بنى أسد ثلاثة آلاف وأمرهم أن ينزلوا على حدّ أرضهم بين الحزن والبَسيطة فأقاموا هناك بين سعد والمثنى[٢].

ز — كان المثنى فى ثمانية آلاف من ربيعة : ستة آلاف من بكر بن وائل وألفين من سائر ربيعة ، وأربعة آلاف مما كان انتخب بعد فصول خالد ، وأربعة آلاف كانوا معه ممن بقى يوم الجسر . وكان معه من أهل اليمن ألفان من بجيلة وألفين من قضاعة وطىّ ممن انتخبوا إلى ما كان قبل ذلك[٢].

ح — قدم على سعد مع قدومه شَرَافِ ، الأشعثُ بن قيس فى ألف وسبعمائة من أهل اليمن[٣].

ط — كتب عمر إلى أبى عبيدة بصرف أهل العراق وهم ستة آلاف ومن اشتهى أن يلحق بهم[٤].

ى — واستتم عدد القادسية بضعة وثلاثين ألفا . . ومن أجل هذا الإمداد اختلاف الناس فى العدد : فمن قال أربعة آلاف فلمخرجهم مع سعد من المدينة، ومن قال ثمانية آلاف فلاجتماعهم بزَرود ، ومن قال تسعة آلاف فللحاق القَيْسيين ، ومن قال اثنى عشر ألفاً فلدفوف بنى أسد من فروع الحَزْن بثلاثة آلاف . . وجميع من قسم عليه فىء القادسية نحو من ثلاثين ألفا[٣].

ك — وتتالت الإمدادات بعد معركة القادسية : فقدم هاشم بن عتبة من قِبَل الشام ومعه قيس بن المكشوح المرادى فى سبعمائة بعد فتح اليرموك ودمشق فتعجل

---

(١) الطبرى ١/٤/٢٢٢١

(٢) الطبرى ١/٤/٢٢٢١

(٣) الطبرى ١/٤/٢٢٢٢

(٤) الطبرى ١/٤/٢٢٢٧

فى سبعين منهم سعيد بن نمران الهَمْدانى[1] ، ثم تتابع أهل العراق من أصحاب الأيام ممدين لأهل القادسية فتوافوْا بالقادسية من الغد ومن بعد الغد وجاء أولهم يوم أغواث وآخرهم من بعد الغد من يوم الفتح ، وقدمت امداد فيها مُراد وهمدان ومن افناء الناس .

تلك هى الصورة التى بدأ بها جيش العراق والتى انتهى إليها منذ مضى إليه خالد حتى كانت القادسية : كانت نواة أولى ، ثم تتابعت على هذه النواة انقسامات وتشكلات ، وبدت لها استطالات وامتدادات . . . وتكون منها أخيراً ، بفضل ما نضام إليها من كل نحو من أنحاء الجزيرة ، هذه الكتلة الضخمة التى كانت تندفع فى القادسية والتى تدلنا على أن المسلمين دخلوا العراق فى ظلال هذه الوحدة التى أفاءها عليهم الجيش ، فلم تكن هجرتهم إليه هذه المرة فى مثل الهجرات السابقة من حيث الطابع القبلى . . وإنما كان كل هؤلاء المهاجرين قبيلا واحداً ينفصل عن تجمعه الذى كان قبل لينسكب فى تجمع جديد تمليه هذه الضرورات العملية فى أساليب القتال من نحو ويستجيب إلى أنماط الحياة التى يقبل عليها من نحو آخر .

وكذلك حققت حركة الفتوح هذه بما كان من إمداد متصل اقتضته المقاومة ، واختلاط متشابك أسعف عليه الخطر المشترك ، نوعاً من امتزاج القبائل امتزاجا كان جديراً أن يؤتى ثماره بعد .. وكان لابد فى مثل نظام التعبئة التى سار عليها المسلمون ، وانقسام الجيش إلى أصحاب الخيل والرجالة والضاربين بالسيوف والضاربين بالرماح والذين يقفون فى القلب والذين يملأون الجناحين والذين يكونون ردءًا من هنا وهناك والذين يكونون فى الحرب على مقدماتها ومجنباتها وساقتها ومجرداتها وطلائعها ورجلها وركبانها وأفرادها وقوادها . . كان لابد فى مثل نظام الجيش هذا من أن تفسح الصلاتُ القبلية مكانَها لصلات أخرى . . ولقد رأينا سعداً فى القادسية يمضى فى التعبئة على نظام آخر أشد مزجاً وتشابكا : فهو يعشّر الناس ويعرّف على كل عشرة رجلا ، ويؤمّر على أهل الرايات رجالا من أهل السابقة ، ويؤمر على الأعشار رجالا من

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٢٢١ — ٢٢

الناس [1] .. و ينظر فى ذلك إلى هذه الكتلة كلها نظرته إلى جماعة واحدة ، لا يلحظ ما كان لها قبلُ من تمايز وما كان فيها من انقسام ، ولا يولى هذا التمايز أو الانقسام مكاناً أو رعاية . فالشعور بالعصبيات الصغرى كان يهزل ويضؤل ، وصداها كان يضمحل ويضيع .. والروح القبلية تبدو مصفرة شاحبة إلى جانب روح الجماعة التى تبدو مضيئة نيّرة ؛ كأنما انتصرت هذه الروح على كل ما كان يشوبها من تجزؤ وكأنما حققت انتصارها لا على أعدائها من الفرس فحسب بل على ذاتها أيضا حين نزلت عن رموزها الخاصة لتنمى هذا الرمز العام ، وحين سمت عن الحدود القبلية الضيقة وانخرطت فى تنظيم جديد يلف الناس جميعاً ويمزج بين قبائل الشمال وقبائل الجنوب ، بين الربعى والمضرى وبين الأزدى والقيسى ، فيؤلف منهم هذا الكل المنسجم الذى يتحرك حركة واحدة وفى اتجاه واحد ولغرض واحد .

وكانت الجماعة الإسلامية مدعوة أن تمضى فى هذا الائتلاف ، وأن تستمر فى معاناة هذه الفترات الرائعة التى مثلت أسمى صور توحدها ، والتى توهجت فيها أقوى مشاعر ألفتها ، والتى ارتفعت فيها إلى أقدس ما كانت تريده لها دعوتها وفكرتها . . ولكننا سنرى ماذا كان بعد ، وهل استجابت إلى هذه الدعوة ومضت فيها ، وهل انساقت فى هذا التوهج والسمو ، أم هبت عليها من جديد أرواح من أرواح الجاهلية عرقلت تقدمها وهزمت طلائعها وأطفأت ما بين يديها من مصابيح . . وإذا كانت الحركة الإسلامية قد دعت إلى إهدار الحواجز القبلية وحاولت ذلك ، وإذا كانت هجرة هذه الجماعة قد تمثلت فى هذه الصور التى امتزجت فيها القبائل جميعاً فى إطار واحد من الغرض المشترك ، فهل وفقت الدعوة فى المراحل التالية إلى ما كانت تحاوله ، وهل مضت الجماعة فى امتزاجها أم عانت بعض الانحراف عنه ، وحاولت القبلية أن تخالطها من جديد فضلت السبيل إليه ، واضطرب مسيرها نحوه ؟ .. هل كانت خطوة استقرار المسلمين فى العراق كما كانت خطوة دخولهم ؛ خطوة موحدة لا قبلية فيها ؟ .

(١) الطبرى ١ / ٤ / ٢٢٢٤

القسم الثانى

الاستقرار فى العراق — بناء المدن

ظاهرة بناء المدن :

لم يكد المسلمون يستقرون فى العراق حتى وجدوا حاجتهم إلى بناء المدن ، أو إلى إقامة المعسكرات ، واقترن استقرارهم فى هذه الأرض بهذه الظاهرة الاجتماعية التى تعبر عن لون الحياة الأصيلة التى واجهها المسلمون فى العراق من نحو ، وعن لون التطور الذى انتقلوا إليه من نحو آخر ، وعن أسلوبٍ من المفارقة بين الشام والعراق من نحو ثالث .

١ — أسباب البناء

ومهما يكن من شىء فقد أحس المسلمون أنهم يجوبون أرضاً واسعة فضاء هى هذا السواد المتسع وما يعلوه وما يتيامن عنه ، وأن هذا الفضاء لا تنتشر عليه المدن كما تنتشر فى الشام ، وليست فيه هذه المراكز الكبرى التى تأوى إليها جموعهم مهاجرة أو مُجَيَّشَة ، و بلغوا المدائن فَبَعُدَ ما بينهم و بين أصولهم فى الجزيرة وفاجأهم فى المدائن وفى غيرها أنماط من الحياة تخالف مخالفة صريحة عن هذه الأنماط التى يعرفونها حق المعرفة فى الجزيرة و يعرفونها بعض المعرفة فى العراق العربى .. هذا الذى كان يمثل وسطاً مناسباً بين بلاد العرب الأصيلة ، و بين بلاد العجم الأصيلة . . ورجع طائفة من الجند والقادة من جلولاء وحلوان وغيرهما إلى عمر فلحظ ، فيما يروى الرواة ، أنهم لا يتمتعون من صلابة القوة وفيض النشاط بالقدر الذين كانوا يتمتعون به إذ كانوا فى الحيرة وما حولها ، أو بالقدر الذى وفد به إخوانهم عليه . . وحين

سألهم شكَوْا إليه ما يلقون من الذباب والغبار ووخومة البلاد[1] ، و بتعبير آخر شكَوْا إليه هذا الخلاف فى البيئة وهذا التفارق ما بين الأجواء ، ولهذا كتب إلى سعد فى بعثه رواداً « يرتادون منزلا بر ياً بحر ياً فإن العرب لا يصلحها من البلدان إلا ما أصلح البعير والشاء[2] » ، وكتب سعد إلى أمرائه أن يخلفوا على الناس وأن يقدموا عليه . ولعل من الطرافة أن يكون هذا الذى استخلفه بجلولاء واحداً من الأعاجم الذين أسلموا ، أعنى واحداً من هؤلاء الذين كان فى وسعهم أن يطيقوا هذه البيئة ، وأن يألفوها ، وأن لا يجدوا فيها حرجاً من مرض ولا إعناتاً من غبار أو ذباب.. فقد كتب إلى القعقاع بن عمرو أن خلف على الناس بجلولاء ، قُباذَ ،فيمن تبعكم إلى من كان معه من الحمراء .. وكتب سعد إلى عبد الله بن الْمُعتّم أَنْ خَلِّفْ على الموصل مسلم بن عبيد الله فيمن استجاب لكم من الأساورة ومن كان معكم منهم . . وقدم القعقاع وقدم عبد الله وارتحل سعد بالناس من المدائن ومضى بعثه يرتاد له أرضاً تصلح فيها شاؤهم ، و إبلهم آيةً على صلاحها لهم .

واستطاع الرواد أن يظفروا بالكوفة وكتب سعد إلى عمر يصفها ، وأقره عمر على اختياره ، وبدأ الجيش يقيم أولى معسكراته فى هذه الأرض و بدأت مع هذه المعسكرات أولى خطوات استقرار المسلمين بالعراق والسير به سيراً مقصوداً فى طريق الإسلام والتعريب .

---

(١) لما جاء فتح جلولاء وحلوان وتكريت والحصنين قدمت الوفود على عمر بذلك فلما رآهم قال والله ما هيأتكم بالتى أبدأتم بها ، ولقد قدمت وفود القارسية والمدائن ، وإنهم لكما ابدأوا ولقد انتكيتم فما غيركم ؟ قالوا : وخومة البلاد . فنظر فى حوائجهم وعجل سراحهم ... وكتب إلى سعد : أنبئنى ما الذى غير ألوان العرب ولحومهم . فكتب إليه : إن العرب خددهم وكفى ألوانهم وخومة المدائن ودجلة . فكتب إليه : إن العرب لا يوافقها إلا ما وافق إبلها من البلدان ، فابعث سلمان رائداً وحذيفة ١/٥/٢٤٨١ — ٢٤٨٣ من الطبري ، وأخبار أخري هذه الصفحات .

(٢) ١/٥/٢٤٨٤ — ٨٥

٢ — من المعسكر إلى المدينة

وقد أراد عمر الكوفة معسكراً وأرادها سعد أومن حول سعد مدينة .. كتبوا إليه يستأذنون فى بناء القصب واستأذن فيه كذلك أهل البصرة[1] . ولكن عمر رأى فى القصب أوتاد استقرار أعمق من أوتاد الخيمة . واستأذن فيه كذلك أهل البصرة ورأى فيه كذلك نوعامن الاستنامة إلى الأرض والاطمئنان إليها والاستكانة إلى خيراتها . ولذلك كتب إليهم يرى رأياً آخر : يرى الخيام التى ألفها العرب ، ألفوا أن يقيموها فى مثل السرعة التى ألفوا بها أن يرفعوها ، لا تحول بينهم و بين تَوَثُّبٍ ، ولا تقوم بينهم و بين لقاء ، ولا توحى إليهم بهذه الاستنامة الخطرة التى يخشاها عمر ؛ فحياة القصب هى حياة المدن ، وحياة المدن سلسلة من العوائق والعلائق قد تهبط بالقوى المتدفقة من الجزيرة وقد تغرى بها وقد تكون سبيلا إلى قناعتها وصمتها عن أن تهدر هديرها القوى وتنطلق انطلاقها العنيف . وقد عبر عمر عن ذلك كله حين رد عليهم استئذانهم بالقصب : « العسكر أجَدّ لحربكم وأذكى لكم ، وما أحب أن أخالفكم[2] » .

ما يحب أن يخالفهم ! . أجل لأنه لا يحب أن يخالف عن ضرورات الحياة التى ستضطرهم إلى شىء من الهدأة وقليل من الطمأنينة ؛ والتى ستضطرهم كذلك — إذ يجدون المدن والبنيان والناس المستقرين الوادعين ، والأرض الخضراء التى تنتفض فيها الغزارة والخصب — أن يشتشعروا أنساماً من الرغبة فى السكون ؛ والتى ستضطرهم ، هذه الضرورات ، أن يقرنوا بين ما آل إليه إخوانهم فى الشام — وأكثرهم جاء مُمِدّاً لهم — إذ سكنوا المدن الكبيرة وعاشوا حياتها وتحدثوا إليهم عنها — وأن يفعلوا مثل فعلهم . . ولذلك لم يشأ عمر أن يخالفهم ، فللموجة حدود ، وفى طريقها جنادل ، ولا بد لها أن تتكسر حول هذه الجنادل وأن يهدأ اندفاعها فى أطرافها قبل أن تتوثب وثبتها الجديدة .

وأَذِن عمر بالقصب ، ولكن طبيعة الحياة الحية لم تشأ لهذا القصب أن يدوم ، وكأنما

(١) الطبرى /١/٥/٢٤٨٧
(٢) نفس المصدر والصفحة .

كانت تدفعهم إلى « المدينة » خطوة أخرى فإذا القصب يحترق ذات مرة فيأتى على كثير مما أقاموا ، و إذا هم يكتبون إليه يستأذنونه فى البناء باللبن و يقدمون عليه بالخبر عن الحريق وما بلغ منهم .. فيأذن لهم وهو يقول : «افعلوا ولا يزيدن أحدكم على ثلاثة أبيات ولا تطاولوا فى البنيان والزموا السنة تلزمكم الدولة[1] » كان يقول ذلك وكأنما رُفع له عن هذا المصير الرائع الذى ستئول إليه الكوفة والبصرة وعن هذا البنيان المتطاول المتسع والترف المترف الذى كان أحد الأسباب المنحرفة بالجماعة والمودية بها .. ولهذا ندّت منه ، من رؤاه هذه ومن حدسه البعيد ، هذه الوصاة : أن لا يزيدوا عن ثلاث وأن لا يتطاولوا . فليست الكوفة أو غيرها بالتى تكون مستقراً لهم ومستودعاً وإنما هى فى عرف عمر وسياسته منازل ينزلونها اليوم و يجوزونها غداً إلى ما وراءها ؛ ومعسكرات يقيمونها ثم يتخلّوْن عنها حين يستجمون وتحمى ظهورهم أو يعدون عدتهم لخطى جديدة ومعسكرات أخرى بعيدة وراءها .. ولكن الحياة ، أو حب الحياة ، غلبت على رأى عمر وأنست أهل الكوفة والبصرة وصاته، وبدأت قوالب اللبن فى هذه الأرض الطيبة التى تقارب الفرات تملأ الفضاء الكبير، ثم يعلو بعضها بعضاً ليكون البنيان وتكون المنازل و يكون المسجد و بيوت الأموال .. وكانت أُولَى هذه اللبنات فى بناء الكوفة هى أول البنيان فى حياة المجتمع الإسلامى فى العراق .. وكانت أشعة الشمس التى تشوى هذا اللبن تنضج معها خميرة الحياة الجديدة .

أكان هذا الرامى الشديد الذى وقف بعد اختطاطه المسجد فرمى عن يمينه و يساره ، ومن بين يديه ومن خلفه ، وأذن لمن شاء أن يبنى وراء مواقع السهم .. أكان يدرى أنه يرمى عن دنيا تأخذ طريقها إلى التشكل فى هذا الجزء من العراق الذى يقف كالحد بين العرب والعجم على « أدنى حجر من أرض العرب وأدنى مَدَرَة من أرض العجم » ؟ أكان يختلج فى ضمير « أبى الهيَّاج » أنه يصل فى ذلك بين لغة هؤلاء وأولئك ، و بين دين هؤلاء وأولئك ، و بين جنسِ مَنْ وراءه من هنا وأجناس مَنْ وراءه من هناك ، فيختلط ذلك على لون من الاختلاط البعيد العميق .

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٤٨٧ — ٨٨

٣ — تخطيط الكوفة : نكسة قصيرة

و بدأ البناء فى هذه الأرض ؛ وكان المسجد أول ماخُطّ ، تعبيراً عن فكرة الجماعة وتمثيلا لدعوتها و إيحاء بالذى تهاجر من أجله ، ثم كانت مرافق الدولة : دار سعد الوالى و بيوت الأموال ، ثم تتابع الناس فيما رسم لهم أبو الهياج .

وقد تمثل تتابعهم هذا فى صورة لم تكن غريبة ولم تكن كذلك متوقعة . . هى صورة بين بين . . تضم تراث الماضى ، وتنفرج عن ملامح المستقبل . لا هى إلى الماضى كله ولا هى إلى المستقبل كله ، ولكنها خطوة نحو التخفف من حياة الجاهلية القبلية وخطوة نحو التهيؤ للحياة المدنية على نطاق أوسع مما كانوا يعرفون فى الجزيرة . ولقد رأينا كيف كان دخول المسلمين العراق موجة متشابهة الذرات ، أهدر فيها تنظيمُ الجيش أكثر ما استطاع من معالم الحياة القبلية ومن طريقتها فى اللقاء والحرب ، وانتظمها فى تعبئة لا مكان فيها للأصول القبلية القديمة ، وصهر الناس فى نسق من النظام كان جديراً أن يمتد وأن يتأصل .

ولكن لا تكاد تبنى الكوفة حتى نرى تخطيطاً قائماً على أساس من توزّع القبائل وحتى تغيب عن أعيننا هذه الصورة البهجة ، وقد كان المشرفون على تنظيم الكوفة جديرين أن يوزعوا أرضها بين الناس من حيث هم أفراد فى هذا المجتمع المدنى الناشىء الذى يقبلون عليه ، لا من حيث هم أعضاء فى المجتمع القبلى الذى جاءوا منه .. ولكن الله لم يشأ أن يخالف العرب عن الفطرة بالطفرة ، ولذلك أخذوا بهذه الخطوة المزدوجة : خرجوا من قبلية الصحراء إلى قبلية المدنية ، أعنى أنهم حققوا قدراً من التطور يتمثل فى محو ما كان من آمادٍ بعيدة أو قريبة بين قبائل البادية تحول بينها و بين أن تأتلف أو تتقارب ، فكان وضعهم هذا فى الكوفة ، فى مدينة من المدن ، مرحلة جديدة فى تواصلهم ، لأن حياة المدينة نفسها ستفرض عليهم ألواناً من النظم ، وستضطرهم إلى أشكال من العلائق ، وستدفعهم إلى نماذج كثيرة من الصلات والترابط .

وقد كان بناء الكوفة والبصرة إيذاناً بذلك كله ، كان إيذانا بهذه النقلة من حياة القبيلة إلى حياة المدينة ، وكان اجتماع الناس فى المدينة على مثل صلاتهم فى القبيلة من قبلُ هو خيط الذكرى الذى يربط الحاضر بالماضى ، وكانت هذه الصورة التى ينقلها المؤرخون عن الأيام الأولى من تمصير الكوفة هى الصورة التى يتشابك فيها الحاضر والماضى هذا التشابك الواضح .. فحياة المسلمين هنا إذن خطوة جديدة نحو ما استشرفت إليه الجماعة حين كانت فى الجزيرة من حياة التقارب أولا ، ومن حياة الوحدة ثانياً ، ومن حياةٍ لا تكون فيها ألوانها دون ألوان الحيوات فى فارس والروم إزدهاراً وألقاً وحضارة .

٤ — خطوات نحو التجمع المدنى

وبدأت الكوفة ، هذه المدينة ، فى تحقيق هذا الاستشراف كله . . وكان من أول ما فعلت ، بعد أن محت الفروق المكانية بين القبائل ، أنها حاولت أن تمحو الفروق الأخرى أو تخفف من حدتها . . فربطت بين بعض القبائل وبعض ، لم تدع كلّ قبيلة تعيش وحدها ولوحدها وإنما اضطرتها ، بأنواع من العلائق : علائق الجوار والعطاء والمسجد الجامع وما إلى ذلك من صلات أخرى ، أن تأتلف مع مَنْ حولها من جاراتها ؛ فتكوّنت من ذلك كتل جديدة هى هذه التى يسميها المؤرخون الأسباع : صارت كنانة وحلفاؤها من الأحابيش وغيرهم وجديلة ، وهم بنو عمرو بن قيس عيلان سُبعاً — وصارت قضاعة ، ومنهم يومئذ غسّان بن شبام ، وبَجِيلة وخَثْعم وكندة وحضرموت والأزد سُبْعاً — وصارت مَذْحج وحِمْير وهَمْدان وحلفاؤهم سبعاً — وصارت تميم وسائر الرِباب وهوازن سبعاً — وصارت أَسَد وغطفان ومُحارب والنَّمِر وضُبَيْعة وتَغْلب سبعاً — وصارت إياد وعكّ وعبد القيس وأهل هَجَر والحَمْراء سبعاً[1] » .

وهذه الأسباع خطوات ، لاشك ، فى صياغة المجتمع الجديد ، وهى تعبّر عن قوة التطلع التى كان يعانيها العرب آنذاك والتى حاولوا فيها محاولاتهم المختلفة قبل

(١) الطبرى ١/٥/٢٤٩٥

أن يخرجوا من الجزيرة ، و بعد أن خرجوا منها ، وفى طريق هذه الخرجات وأسلوب التآلف فيها . . وقد يقال إن بعض هذه الأسباع قامت على أساس من صنيع قوم من نسّاب العرب كما يحدثنا الرواة — و إن كان ذلك لا يتضح دائماً و إن كان هؤلاء النُسّاب قادرين على اصطياد أبسط المناسبات — ولكنها كذلك قامت على صنيع قوم من ذوى رأيهم وعقلائهم ، كما يمضى فى ذلك حديث هؤلاء الرواة أنفسهم .. إذ يقولون إن سعداً أرسل إلى قوم من نساب العرب وذوى رأيهم وعقلائهم منهم سعيد بن نِمْران ومَشْعلة بن نُعَيْم فعدّلوهم على الأسباع(١) . . فهى إذن أسباع مَضَتْ فى هذا المزيج من رعاية الماضى فيما يقتضى من نَسَب ، ورعاية الحاضرِ والمستقبل فيما يقتضى من رأى وعقل .

ولقد كانت المرحلة الثالثة فى تحقيق هذا الاستشراف ما فعله زياد بعدُ . فقد ظلّت الكوفة على هذه الأسباع كلَّ زمان عمر وعثمان وعلىّ وعامة امارة معاوية ؛ فلما كان زياد وكانت ولايته عليها نقض هذا البناء السباعى ، كأنما استكثر أطرافه وضايقته جوانبه ووجوهه ، وآثر بناءً آخر ، بناءً أقربَ إلى التوحيد وأدنى إلى الشمول وأكثر إعانة على مزج الجوانب وضغط استطالاتها ، ولذلك جاوز هذا النظام السباعى إلى نظام رباعى جمع فيه أهل الكوفة فى أربعة أرباع .

كان حديثنا حتى الآن عن استقرار المسلمين بالكوفة وعن مراحل هذا الاستقرار فى حدود ما وجدنا بين أيدينا من نصوص . . ولكننا نملك أن نكمل هذا الحديث بما توحى به مسلمات الحياة نفسها ؛ فما من شك فى أن أفراد هذه القبائل أخذوا ، منذ نزلوا المدينة ، يستشعرون أنهم أفرادٌ من قبيلة وأفرادٌ من مدينة معاً . وأنّ ولاءهم ليس لهذه القبيلة ولا للسبع أو الربع الذى ينتمون إليه ولكنه مع ذلك وفوق ذلك لهذه المدينة نفسها . . وما من شك أيضاً فى أنه تعاونت كل مظاهر الحياة السياسية والإدارية والحربية على تقوية هذا الشعور وتنميته ، فمسجدُ المدينة و إمام المدينة

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٩٥

وعامل المدينة وشرطة المدينة وتنظيم المدينة وعطاء المدينة وفتوح المدينة ، وكلّ هذا الذى ينضح به الجو الجديد للحياة المدنية كان يؤصّل الشعور المدنى على حساب الشعور القبلى . . إنه لن يتمكن من أن يعفّى عليه مرة واحدة ولكنه كان يضعفه وكان يستمد بعض حياته منه ، ويعيش عليه يُهزِله ويمتصّ حمرة لونه حتى يرده أصفر شاحباً . .

وكذلك آل الشعور المدنى والقبلى فى الكوفة إلى هذا الصراع الخفىّ الصامت . . وكان يزداد الشعور بالمدنية نموًّا وأصالة بالقدر الذى ينتقص من شعور القبيلة ذبولا وتخلخلا . . وكثيراً ما كان يحدث أن تجتمع المدينة كلها ، أعنى كل القبائل النازلة فيها ، على شىء تطلبه يخالف ماتطلبه المدينة الأخرى كالبصرة مثلا ، أعنى قبائل البصرة ، التى هى فى أكثرها قسيم لقبائل الكوفة . ومثل هذه الظاهرة وحدها تكشف لنا فى وضوح عن مدى تغلغل العاطفة المدنية وعن فيضها الذى كان يأخذ يغمر العواطف الأخرى ويطويها ، طويلاً أو إلى حين .

* * *

آية هذا كله أن استقرار العرب فى العراق تمثل فى ظاهرة بناء المدن وتمصير الأمصار — وأنّ تمصير الأمصار هذا كان تجسيما لكل حاجات المجتمع الجديد : كان تجسيما لحاجاته النفسية التى كانت رغبةً عن القبيلة واستشرافاً للوحدة ونزوعاً إلى حياة هى أسمى من الحياة التى كانت فى الجزيرة — وكان تجسيما لحاجاته الحياتية التى كانت تحتم على هذه الجماعة أن تجد المنزل الذى تتأقلم فيه ، والذى تتحد فيه الأعراف بين البيئة التى خلفتها وراءها والبيئة التى تستقبلها من أمامها — وكان إلى ذلك تجسيما لحاجاته السياسية والحربية فى التمركز بعد الانسياح ، وتثبيت الأقدام بعد أن بعدت الآماد وامتدت المسافات ، ومحاولة الارتكاز إلى هذه المواطن قبل أن تنبين الوثبة الجديدة .

ولم يقتصر تمصير المدن على أن يكون تعبيراً عن حاجة الجماعة المسلمة فحسب ولكنه كان استجابة كذلك لدواعى البيئة فى العراق وما فرضته على هؤلاء المهاجرين

من ألوان وأساليب . فمن الواضح أن هذا السواد الواسع الذى أفاءه الله على العرب لم يكن إلا سهولا متصلة متلاحقة لا مدن فيها . . لم يكن كما كانت الشام تتعاقب فيه الأرض والمدن ، ولم يكن كذلك كما كانت فارس ، و إنما كان أرضاً متسعة ممهدة تتعاقب فيها السهول وتجرى فيها الأنهر والقنوات وينتشر المزارعون هنا وهناك فلا تتميز الأرض إلا ببعض القرى ، ولا تكون هذه القرى إلا ضرورة لا مناص منها للادارة أو للاشراف . فلما جاء العرب مهاجرين فرض عليهم هذا السواد نفسه — ما دام من رغباتهم أن يقيموا فيه دولة وينشئوا حكما — أن يمصّروا فيه البصرة والكوفة أولا وواسط ثانياً . . ثم بغداد وسامراء بعد ذلك . . وأن يجعلوا من هذه المدن معالم حياته الجديدة .

القسم الثالث

التعريب

كيف سار تعريب العراق وما هى خطى الجماعة الاسلامية فيه ؟ ما الأسباب التى ساعدت عليه ومكّنت منه . . ما المقاومة التى لقيها وما مردّ هذه المقاومة وكيف استطاع أن يتغلب عليها ؟ .

١ — التعريب اللغوى

من الواضح أن تعريب العراق العربى لم يقتض المسلمين كثيراً من العناء ، ففى جوانب أنهاره وعلى أراضيه وسهوله فيما بين النهرين فى الجنوب ، وفى الجزيرة العليا فى الشمال ، كانت تنزل القبائل العربية فى الجاهلية . وكانت صلتها بالجزيرة الأم صلة دانية ، فلم ينقطع ما بينها و بين مصادرها الأولى ، ولذلك ظلت لها لغتها ، وظلت لغتها نقية بالقدر الذى يسمح به التجاور مع الفرس والاختلاط بهم . . وكان قيام دولة عربية كدولة المناذرة فى الحيرة وما حولها تمكيناً لمظاهر الحياة العربية من أن يأتى عليها الفرس ودعماً لطوابع العراق العربى أن تغرقه الطوابع الأعجمية

ولم تـكن دولة المناذرة فى عزلة عن الجزيرة : كان يفد على الملوك هنا ، كما كان يفد على ملوك غسان فى الشام ، الشعراء ، وكان ينزل بهم التجار ، وكانت تصل بينهم روابط الدم ؛ وكانت تقوم كذلك حروب وغارات وتعقد عهود وأحلاف ... وعلى ذلك كانت تشتبك الصلات وتشتجر الأرحام ، وتتجاوب الأطراف بالأحداث الداخلية ، وتتجاوب أواسط الجزيرة بحوادث الأطراف ، ويكون دائماً هذا التيار المتناوب الذى يغدو ويروح بين الجماعتين : جماعة البادية وواحاتها وقراها وجماعة الضاحية ومدنها وقصورها ، بالوشائج والصلات .

ومن الطبيعى أن تـكون هذه الصلات عاملاً أساسيا من العوامل التى حافظت على اللغة العربية أن تقوى عليها لغة الغالبين الفرس ، فقد كانت حماية لها وحرزاً .. لم تـكن لغة منقطعة عن جذورها ولـكنها كانت دائماً تغتذى بما تحمله إليها هذه الجذور . وكان العامل القومى الذى يثور فى جماعات الضواحى العربية يمـكّن لهذه الحماية ويؤصل لها . ومن هنا كانت الجماعة العربية فى العراق تولى اللغة والأدب عنايتها : كانت تقول الشعر وكانت تستمع إلى الشعر الذى يأتيها من الجزيرة . وكانت تنتج أدبا وكانت تعتز بهذا الأدب ، وكانت فوق ذلك تهتم بجمع هذا الشعر وتسجله وتحفظه فى قصور الأمراء (١) .

ومن هنا لم يكن للموجة المسلمة المتدفقة أن تجد فى العراق العربى عناء ولا جهدا ، وإنما كان الجهد والعناء فى المناطق التى يكثر فيها الأعاجم أو يسودون . هنالك لم يكن للغة العربية مكان ولم يكن لهذا الجرس السامىّ من فسحة ولا من رنين ، كانت اللغة الفارسية : البهلوية التى يتكلمها سكان إيران فى القرن السابع ، لاتمت إلى العربية بنسب أوصلة : اللغة الفارسية من الأسرة اللغوية الهندية — الأوربية ، واللغة

---

(١) فى العمدة ١/٦١ عند الحديث عن المعلقات ، باب المشاهير من الشعراء ، كان الملك اذا استجيدت قصيدة لشاعر يقول : علقوا لنا هذه لتكون فى خزانته . وفى طبقات الشعراء « ليدن ص ١٠ » : وقد كان عند النعمان بن المنذر ديوان فيه أشعار الفحول وما مدح به هو وأهل بيته ، فصار ذلك إلى بنى مروان أو ماصار منه .

العربية من الأسرة اللغوية السامية ، وهذه وتلك تمثل أقرب اللغات إلى الأصل وأحفلها بمميزات الأسرة ، فالمدى بينهما إذن من العمق ومن الاتساع بحيث لا يتيح للأذن الفارسية أن تصغى ، ولا يتيح لها إن أصغت أن تطمئن ، ولو أنها تكلفت الاطمئنان لما أحست طربا ولا انسجاما.. ولذلك كانت مهمة اللغة العربية فى انتشارها قاسية صعبة ، وكان عملها كفاحا قويا ، لا لهذا الذى رأينا فحسب بل لأن اللغة الفارسية كانت فوق ذلك لغة هؤلاء الناس الذين عانوا الإدارة وتمرسوا بها ، وكان لهم سلطان وملك وحضارة . فكيف تملك اللغة العربية ، وهى بعد حديثة العهد بكل هذه المظاهر و بكل هذه المواطن ، أن تتسرب بله أن تمضى وتسود ؟ .

ومع ذلك فهنا عاملان اثنان سهّلا على العربية هذه القسوة ومهّدا لها الطريق : أما أولهما فذلك هو الدين.. كان الدين الإسلامى عربى اللغة ، وهو من غير شك يقتضى اتباعه — وسيكون اتباعه فى الفترة الأولى مؤمنين به متحمسين له مندفعين فى سبيله — أن يتعرفوا إلى هذه اللغة على هذا النحو أو ذلك من التعرف ؛ تعرف عميق أو تعرف قريب ، ولكنه على كل حال مؤالفة للغة واطمئنان إليها ، وتمهيد لغزاتها النفسية .

وأما العامل الثانى فكان تجاور اللغة العربية مع اللغة الفارسية كلَّ هذا الأمد الذى تجاور فيه العرب والفرس فى أرض العراق ، ونحن نستطيع أن نقول فى اطمئنان إن هذا التجاور كان سبيلا إلى أنواع من الصلات اللغوية : صلة التعاون وصلة التبادل وصلة الاقتباس ، فاذا عدونا اللغة نفسها كان أمامنا هؤلاء الذين يتكلمون هذه اللغة ، أفليس من المؤكد أن كثرة طيبة من الفرس أو من العرب كانت تتكلم هذه اللغة وتلك ، وأن كثرة قليلة من الفرس والعرب كذلك كانت تتقن هذه اللغة وتلك ، وأن استحكام العلاقات بين الشعبين كان يمكن لتجاور اللغتين فى كثير من الأفئدة والألسنة ؟ .

إن الشواهد التى بين أيدينا تحيل هذا الافتراض الحادس إلى حقيقة متيقنة ،

فمن الثابت أن العلاقات بين الفرس والعرب استمرت تتوثق وتتشابك ، حتى أتيح لبعض المناذرة أن يكونوا عوناً لبعض الملوك من دون بعض آخر ، أعنى أنهم كانوا عنصراً فعالا فى حياة القصور السياسية ، وحتى كان هؤلاء الملوك يرسلون أبناءهم إلى العراق العربى ينشأون بين العرب فى صفاء الصحراء وفروسيتها بعيدين عن مؤامرات المدائن وختل القصور ومكائد الحاشية . والتاريخ يحدثنا أن بهرام جور نشأ فى أحضان الملك العربى وأنه ربى فى ظلاله وأنه تعلم العربية وقال بها الشعر [(١)] ، والتاريخ يحدثنا كذلك أن طائفة من وفود العرب كانت تلقى كسرى بين الحين والحين فتتحدث إليه حديثاً مباشراً بلغته أو حديثا يتولاه تراجمة من العرب أنفسهم ، بل إن فى روايات الفتوح ما يدل على أن بعض القادة الذين تولوا حرب العرب كانوا يتكلمون العربية و يقولون بها الشعر ، فمهران بن باذان الذى قاد معركة البويب «كان يرتجز حين لقى جرير بن عبد الله البجلى :

إن تسألوا عنى فانى مهران   أنا لمن أنكرنى إبنُ باذان

قال الراوى ، أبو جعفر ، فأنكرت ذلك حتى حدثنى من لا أتهم من أهل العلم أنه كان عربيا نشأ مع أبيه باليمن إذ كان عاملا لكسرى ، قال فلم أنكر ذلك حين بلغنى [(٢)] » .

هذان العاملان : العامل الدينى الذى جاء مع الإسلام ، وعامل التقارب والجوار والصلات الذى كان قبل الإسلام — خففّا من القسوة التى لقيتها العربية فى أرض كان من المفترض أنها بعيدة عنها . فقد عوّضت القرابةَ اللغوية القرابةُ السياسية ، وقامت الحماسةُ التى أورثها الدين مقام الطمأنينة التى كان يورثها تباعد الأصول اللغوية ، ومهد ذلك للغة العربية فشقت طريقها فى صراع لغوى عنيف .

وكان هنالك وراء ذلك عامل ثالث مصدره انتشار الآرامية ، وهى لغة سامية ،

---

(١) الطبرى ١ / ٢ / ٨٥٤ وما بعد ذلك

(٢) الطبرى ١ / ٤ / ٢٢٠١ — ٢٢٠٢

فى الأوساط السياسية والتجارية كافة مكتوبة فى كل هذا الجزء من الشرق ، وسنفرد هذا العامل بالبحث إن شاء الله فى الحديث عن التطور الذى أصاب اللغة العربية .

ويبدو أن هذا الصراع اللغوى فى المناطق الأعجمية من العراق كان أقسى دون شك من الصراع فى المناطق الآرامية فى سورية والسريانية فى الجزيرة ، وكان انتشار اللغة أكثر بطءاً .. وكأنما كان هناك قدر من التناسب بين ما كانت عليه الفتوح من شدة وبين الشدة التى صادفت التعريب . . وليس ذلك للفروق بين الأسر اللغوية فحسب بل لشىء آخر .. هو أن اللغة الفارسية كانت لغة الحكومة التى تتولى المقاومة ، وكانت كذلك لغة الشعب . . أما فى الشام مثلا فقد كان هنالك لغة الحكومة من نحو ، وهى اليونانية ، ولغة الشعب من نحو آخر ، وهى اللغة السريانية والآرامية إلى جانب اللغة العربية ، ولهذا كانت المقاومة التى لقيتها العربية فى بلاد الأمبراطورية الساسانية — باستثناء العراق العربى — أكثر تمركزاً من المقاومة فى بلاد الأمبراطورية البيزنطية .. حيث أفسح تعدُّدُ الخصوم : لغة الحكومة ولغة الشعب — إلى جانب الأسباب الأخرى — مجالا للغة العربية أن تنفذ وأن تستعلى .

٢ — التعريب الجنسى

وإلى جانب هذا التعريب اللغوى كانت تمضى حركة أخرى عميقة الأثر فى تطور الحياة الاجتماعية للعرب المسلمين والفرس على السواء ، وتلك هى حركة التعريب الجنسى . وقد تمثلت هذه الحركة فى ثلاثة مظاهر : السبى ، والموالى ، والزواج بالكتابيات

١ — السبى : فى الفصل السابق تحدثنا عن السبى الذى رافق الفتوح فى العراق من دون الشام ، وبواعث ذلك من طبيعة الفتح ومن طبيعة الفاتحين . وقلنا إن معركةً من المعارك فى العراق لم تخل من هذا السبى ، وإن الجزيرة تلقت منه فيضاً فائضاً : أطفالا ونساء وذرارىَّ وعيالات .

فأما النساء فالحياة المنزلية تمضى فى تعريبهن ، وتحقق من ذلك مدى قريباً أو بعيداً ، تبعاً لما يكون من سن الفتاة أو من استعدادها ، أو من البيت الذى تؤول

إليه ، ولـكن كان أبناؤها على كل حال يؤولون إلى عروبة توشك أن تـكون خالصة .

وأما الأطفال فقد كانوا كذلك ينشأون فى الجزيرة أو فى المدن التى سكنها المهاجرون ، وكان الإسلام والتعريب على السواء يطبع حياتهم الجديدة حتى ليوشك أن ينسيهم أصولهم الأولى التى جاءوا منها ، وحتى لتشملهم صلات جديدة تتمثل فى مظاهر من التبنى أو مظاهر من الولاء .

ومهما يكن من شىء فقد كان السبى بعض الطريق لتعريب هذه المناطق، وكان أحد السبل التى قدر للحركة الإسلامية أن تختطها فى سيادة الدين وفى سيادة اللغة .. هذا إلى أن العراق لم يبل بمثل قواد الشام حلماً وتألفاً للناس، وإنما بُلِى بمثل خالد شدةً وشجاعةً وقسوةً فى الحروب ، ولم يكن وراء خالد مثل ما كان وراء معاوية من مطامح ومطامع ، ولذلك صار إلى ما صار إليه: لم تَؤُلْ أرضه ، على أنها فُتِحت عَنْوة إلى الفاتحين ولـكن آل مقاتلته وذراريهم إلى السبى والإباحة .

ب — الزواج بالـكتابيات الفارسيات : ونستطيع أن نضيف إلى الخطى التى سارت بها الجماعة الإسلامية فى تعريب العراق ، الزواج بالفارسيات من الـكتابيات .. وأخبار الفتوح تقص علينا من ذلك بعض الطرف ، وتضعنا هذه الطرف أمام صور اجتماعية واضحة الدلالة . . فالإسلام يبيح الزواج بالـكتابيات ، والمسلمون يخرجون مهاجرين ، قد يشاركهم نساؤهم فى بعض المرات ولـكنهن لا يشاركنهم كل الغزوات والمواقع . . وقد يكون عددهن أو عدد القادرات على الزواج منهن دون عدد المسلمين ، وقد يخلفونهن وراءهم فى الجزيرة أو على أطرافها . . ولذلك كان طبيعياً حين يمتد البعث — أن يتزوج الـكثيرون بالـكتابيات اللواتى يصادفونهن . . ففى رواية عن مسلم مولى حذيفة قال : تزوج المهاجرون والأنصار فى أهل السواد يعنى فى أهل الـكتابيْن منهم[1] .. وكان طبيعياً أيضاً أن ينقل المتزوجون، كلهم أو بعضهم، زوجاتهم معهم حين يعودون إلى مستقرهم ، حيث كان هذا المستقر فى الحجاز أو فى

(١) الطبرى ١/٥/٢٣٧٤

العراق ؛ فنى حديث جابر : « شهدت القادسية مع سعد فتزوجنا نساء أهل الكتاب ونحن لانجد كبير مسلمات فلما قفلنا ، فمنا من طلق ومنا من أمسك[1] » .

وهؤلاء الذين كانوا يمسكون على زوجاتهم إنما كانوا ينقلون إلى البيئة العربية دماً جديداً ويتيحون كذلك لجيل جديد من أعقابهم أن ينشأ وأن يتشكل . وما من شك فى أن ذلك كان عاملا من عوامل التعريب ، على ما كان من كره الخليفة عمر له ومحاولته الحدَّ منه وتجنبه آثاره الاجتماعية الخطيرة ، ورغبته عن أن يمضى المسلمون فى هذا الطريق وأن يسرفوا فى الزواج بالفارسيات فيكون من ذلك أن يغلبن على النساء المسلمات وعلى مهمتهن فى نشأة الجيل العربى المتفتح .. وفى رواية سعيد بن جبير قال : « بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة ، بعد ما ولاه المدائن وكثر المسلمات ، أنه بلغنى أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب فطلقها . فكتب إليه لا أفعل حتى تخبرنى أحلال أم حرام وما أردتَ بذلك ، فكتب إليه : لا بل حلال ولكن فى نساء الأعاجم خلابة فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم . . فقال الآن . . فطلقها[2] » .

حـ — الموالى : وقد مكن الموالى كذلك لحركة التعريب . . ونحن نعلم أن هؤلاء الذين أسلموا من الفرس أو من غير الفرس كانوا يؤلفون إحدى طبقات المجتمع الجديد الذى تكوّن فى هذه البلاد . كان العرب المسلمون من قبل ، وكان يأتى بعدهم فى المناطق التى يستعلى فيها العرب أو الولاة هؤلاء الموالى من مسلمة الأعاجم ، ولم يكن مصدر هذا التفريق شيئاً فى الفكرة الإسلامية نفسها ولا فى طبيعتها أو نصوصها وإنما كان من إيحاء الحياة العملية المنحرفة ، سواء فيما أحس بعض العرب المسلمين من الاستجابة للسيطرة ، أو فيما وجدوا من فضلهم فى حمل الإسلام ونشره ، أو فيما ساعد عليه بعض الموالى من الاعتراف بهذه اليد .

ومهما يكن من أمر هذه الدوافع النفسية — فقد كان الموالى عنصراً بارزاً فى

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٣٧٥ (٢) الطبرى ١/٥/٢٣٧٤ — ٧٥

حركة التعريب كما كانوا فى حركة الإسلام : اندفعوا نحو الدراسات ، وتقربوا من الولاة وأولى الرياسات ، وتعلموا العربية حذقاً أو إجادة بالقدر الذى كان من اندماجهم ، وأسهموا ، هم أو الجيل الذى نبت منهم ، فى نشر الظلال العربية وفى امداد الصراع اللغوى بقوة مكينة كانت تنتقص من الجانب الفارسي لتزيد فى الجانب العربى .

القسم الرابع

انتشار الإسلام فى العراق

تبينا فى دراسة موقف السكان فى العراق من الفتح الإسلامى أن العرب والفرس اجتمعوا على مقاومة المسلمين وعلى مجابهتهم بهذه المقاومة ، وخاضوا لذلك حروباً وأياماً وانتقضوا بفتن وثورات حتى تمت الغلبة وتحقق للمسلمين الظفر .

والحركة الإسلامية حركة دعوة ، ولذلك اقترنت غلبة المسلمين بانتشار الدين واستجابة ألوان من الناس وأفراد ، فى سرعة أو بطء ، للفكرة الإسلامية فكانوا مقدمة لانتشار الإسلام فى هذا الجناح الشرقى من المملكة الإسلامية .

وسنحاول أن نصوغ صورة واضحة أو صورة قريبة من الوضوح لإسلام هذه المناطق من الأخبار النادرة التى وصلت إلينا عن تاريخ هذه الفترة الاجتماعى أو من الشذرات التى وردت فى ثنايا أخبار أخرى دون أن تكون مقصودة لذاتها . ومعالم هذه الصورة تبرز فيما يلى :

١ — استجاب أكثر العرب فى هذه المناطق بعد سلسلة من المواقع للإسلام ، وبخاصة القبائل الضاربة على حدود ما بين المدر والحضر ، على سرعة فى الاستجابة أو بطء ، وحارب الذين أسلموا أولئك الذين لم يسلموا حتى ظهروا عليهم . . . ولم يستقم على النصرانية إلا تغلب ، أو بعضها ، ونفر من تنوخ وإياد[1] .

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٠٠٩

والروايات التى تحدثنا عن موقعة أُلَّيْس التى خاضها خالد فى طريقه إلى الحيرة تذكر أن خالدا لما أصاب يوم الوَلَجَة من أصاب من بكر بن وائل من نصاراهم الذين أعانوا أهل فارس ، غضب لهم نصارى قومهم فكاتبوا الأعاجم وكاتبتهم الأعاجم ، فاجتمعوا فى أُلَّيْس وعليهم عبد الأسود العجلى وكان أشد الناس على أولئك النصارى مسلمو بنى عجل : عتيبة بن النهاس وسعيد بن مُرّة وفرات بن حيان والمثنى بن لاحق ومذعور بن عدى[1] .

وتحدثنا هذه الروايات كذلك عن إسلام عرب العراق فتقول إن خالداً حين ندب إلى دمشق استخلف على من أسلم بالعراق من ربيعة وغيرهم المثنى بن حارثة الشيبانى[2] .

ب — استجاب بعض الفرس للإسلام فى المراحل الأولى من الفتح ، وقدم بعضهم للجيش الإسلامى مساعدة طيبة ، وقد ورد فى تفاصيل وقعة القادسية يوم ارماث أن سعداً أرسل إلى أولئك المسلمة ضخم ومسلم ورافع وعشَنَّق وأصحابهم من الفرس الذين أسلموا ، فدخلوا عليه فسألهم عن الفيلة هل لها مقاتل فقالوا نعم المشافر والعيون لا ينتفع بها بعدها[3] » .

وفى رواية للطبرى عن أعقاب القادسية أن الديلم ورؤساء أهل المسالح الذين استجابوا للمسلمين وقاتلوا معهم على غير الإسلام قالوا : «إخواننا الذين دخلوا فى هذا الأمر من أول الشأن أصوب منا وخير ، ولا والله لا يفلح أهل فارس بعد رستم إلا من دخل فى هذا الأمر منهم فأسلموا[4] » .

حـ — استجاب بعض عامة الفرس من هؤلاء الذين يسميهم المؤرخون الحمراء للإسلام ودخلوا فيه ، والمؤرخون يحدثوننا أن سعداً حين تحول إلى الكوفة وضم إليه

---

(١) الطبرى ١/٤/٢٠٣٢
(٢) الطبرى ١/٤/٢١٢٢
(٣) الطبرى ١/٥/٢٣٢٤
(٤) الطبرى ١/٥/٢٣٤٠ — ٤١

قواده المتفرقين كتب إلى القعقاع بن عمرو أَنْ خَلِّف على الناس بجلولاء قباذ فيمن تبعكم إلى من كان معه من الحمراء [١].

د — استجاب ناس من طبقة الأساورة « الفرسان » إلى الإسلام كذلك . . فقد كان فيما كتب سعد إلى عبد الله بن المُعْتَمّ وكان على الموصل ، : « أَنْ خَلِّف على الموصل مسلم بن عبد الله الذى كان أسر يوم القادسية فيمن استجاب لكم من الأساورة ومن كان معكم منهم [١] » .

هـ — واستجاب إلى الإسلام ناس من أبناء البيوتات . يدلنا على ذلك أن القعقاع استخلف على حلوان قباذ بن عبد الله ، وقباذ كما يبدو فارسى ، واستخلافه والاستعانة به دليل على إسلام طبقة من الناس كانت تصلح للحكم والإدارة .

وكذلك نرى أن الإسلام مضى فى المراحل الأولى للفتوح فى خطى بطيئة وأنه اشتمل على كثير من مختلف الطبقات التى كانت تؤلف المجتمع الفارسى فى العراق : كان فيه من العامة ومن الدهاقين وكان فيه من الأساورة وأبناء البيوتات . ولا شك أن هؤلاء المسلمة كانوا يفتحون أبواب الإسلام أمام من وراءهم من قومهم . . حتى إذا تقدمت الأيام وجدنا أن الإسلام غطى كثرة السكان فى هذه المناطق .

ولسنا بسبيل من بيان الأسباب التى ساعدت على انتشار الإسلام هنا فذلك موضوع يستحق أن يفرد بالبحث ، ولكننا مع ذلك نملك أن نشير إلى الأسباب الخاصة التى تميزت بها هذه المنطقة ... فمن المؤكد أن القلق الدينى الذى كان قد استحوذ على الفرس خلال الفترة السابقة على الإسلام ، وتباين النظرات الدينية وكثرة المذاهب بين زرادشتية ومانوية ، وتطاحنها هذا التطاحن الشديد ، كان عنصراً مسعفاً فى انتشار الإسلام بعد غلبة المسلمين ، ومن المؤكد كذلك أن هؤلاء الفرس كانوا أهل حكم وسياسة : كانوا يحكمون هذا الجزء من العالم وكانوا يتناوبون مع الروم حكم الأجزاء الأخرى التى يغالبون عليها ... وكانت لهم تقاليدهم فى الإدارة وحظوظهم من السلطان ،

(١) الطبري ١ / ٥ / ٢٤٨٥

فلما وجدوا أنهم غُلِبُوا على أرضهم خافوا كذلك أن يُغْلَبُوا على سلطانهم ... فأما العامة فقد يكون غلب عليها الدين أو غلبت عليها سماحة الحرية التى أتاحها الإسلام وفرصة الإنقاذ التى منحها لها .. وأما الخاصة من الذين كانوا يَلُون السلطان والإدارة من مثل الأساورة والدهاقين ورؤساء المقاطعات وأبناء البيوتات فقد أنفوا أن تستلب منهم سيطرتهم هذه التى يعيشون بها ولها ، ولذلك حُبِّب إليهم ، بعضهم أو كثرتهم ، أن يستجيبوا للإسلام ... وربما كان ذلك يعنى بالنسبة إليهم الإسهام فى هذا النظام الجديد الذى يقيمه المسلمون الغالبون والمشاركة فيه والإبقاء على ما كان من حظوظهم فى الحكم والإدارة .

ولعلنا نفهم من هنا فرق ما كان بين الفرس والروم : كان الروم يحاربون فى غير أرضهم ولذلك انصرفوا عنها ، وكان هذا الانصراف وما تبعه من حروب الثغور هو الصورة التى مثلت علاقاتهم بالمسلمين ... أما هنا مع الفرس فقد كان للمسألة وجه آخر ... كان الفرس يحاربون فى عقر دارهم فلما غلبوا عليها لم يكن يسعهم ما وسع الروم من الانصراف عنها والهجرة إلى غيرها ، كان يسع الملك مثلا أن يهاجر وكانت تسع الهجرةُ قلة قليلة يساعدها عنادها وتغريها ثروتها ؛ أما الكثرة المطلقة من الناس فلم تكن تملك إلا أن توائم بين ذاتها و بين هذا الوضع الجديد ، وكانت استجابتها ومشاركتها العريضة واختلاطها بالإسلام اختلاطاً واسعاً متدرجاً ومحاولتها أن تتبناه أو أن تشتمل به أو أن تستتر وراءه ميولها وعواطفها أو أن تدين به ، كان ذلك كله هو الصورة التى عبّرت بها عن هذه المواءمة .

* * *

آية هذا كله أن حركة الفتوح الإسلامية بدأت بالعراق أيام خلافة أبى بكر فأخضعت منه أكثر جوانبه العربية و بعض الفرس الذين كانوا يخالطون العرب وتولى ذلك خالد ، بما عرف عنه من شجاعة ومبادهة وقسوة . . ثم انتقلت إلى الشام فأمدت جيوشه وفتحت أغلب مدنه ثم ارتدت ثانية إلى العراق مع خلافة عمر

ومع قيادة أبى عبيد والمثنى وسعد فجازت الفرات ومخرت السواد ، وطالت دجلة إلى ما وراءها واحتلت المدائن عاصمة الفرس التى كانت تعلو ، فى خيالها وفى كثير من الواقع ، كلّ المدن الأخرى وتتوّجها . . وانساحت فيما وراء ذلك فى كل اتجاه تكسر المقاومة وتفل حدها وتقضى عليها خطوة بعد خطوة وحصناً بعد حصن .

وقد وضعتها حركتها فى العراق ، وتقدمها فيه للمرة الأولى ، فى أرض جديدة عليها ، لم يكن لها بها كبير صلة . . كانت تعرف الشام وكانت تعرف العراق وكانت تسكن الجزيرة بين الشام والعراق وكانت وفودها فى الجاهلية تزور المدائن وقد تضرب قليلا فيما حولها . . ولكنها لم تكن على مثل هذه الصلة بل كانت على صلة ضعيفة بما وراء دجلة من صميم الامبراطورية الساسانية ، لأنها لم تكن دار هجرة لها ولم يكن بينها و بينها لا هذا التجانس اللغوى المغرى ولا التقارب الجنسى المسعف . . ولهذا كان انسياحها فيما وراء دجلة عملا ضخماً فى حياتها ، فى كل نواحى الحياة السياسية والاجتماعية . . فهى تشهد للمرة الأولى أرضاً جديدة هى أرض الفرس ، وهى تختلط للمرة الأولى كذلك بدم جديد هو الدم الآرى ، وهى تستمع لغة تخالف لغتها هى اللغة البهلوية إحدى أصول الأسرة الهندية الأوروبية ، وهى تتيح لهذه الأرض واللغة والدم لوناً من المخالطة القوية ، فتستخدم الأسرى وتحالف الموالى وتتزوج من السبى وتستولده ، وهى تستخلف على الأرض وتسوسها ، وقد تستعمر منها ما أفاء الله عليها من ملك كسرى فتهاجر إليها وتستقر فيها ، وهى تفسح بهذا مجالا لاختلاط ما بين لغتها ولغة القوم فتتبادلان الصلات والتأثير والتبادل . وهى على الجملة تمارس أنواعاً من الحياة تكاد تكون جديدة فى كل مناحيها وتلتقى بأنواع من التأثيرات طارئة عليها .

الباب الثالث

المجتمع الجديد فى مصر

فى الفصل الخاص بفتوح مصر[1] عرفنا كيف كان هذا الفتح وماذا كانت بواعثه وأهدافه ، وكيف كان موقف السكان منه . . وسنتعرف هنا إلى ما كان من آثار هذا الفتح فى المجتمع المصرى وكيف مضى هذا المجتمع فى تطوره . . كيف كانت خطاه فى تقبل العربية واعتناق الإسلام . . ما هى الأسس التى قام عليها والمعالم التى اكتسبها . . كيف دخله العرب وما الصورة التى اتخذوها إذ استقروا فيه ، هل فى هذا المجتمع هنا فى مصر ما يفترق عن المجتمعات الأخرى ، وكيف آل أن يكون بعض المواطن الاجتماعية للتطور اللغوى والأدبى ؟

الفصل الأول

الأسس الإسلامية لهذا المجتمع

القسم الأول : السكان

كيف كانت سيرة المسلمين بالسكان حين عاقدوا على الصلح ، ماذا كان أسلوبهم فى صلتهم بهم وامتزاجهم معهم ؟ كيف كانت مراحل هذه الصلة وهذا الامتزاج ؟

إننا نستطيع أن نتبين ذلك إذا نحن درسنا طبقتى السكان : الروم من ناحية والأقباط من ناحية ثانية ، فلننظر فى موقف المسلمين من كل من هاتين الطبقتين

---

(١) انظر كتاب « حركة الفتح الإسلامى فى القرن الأول »

ا — الأقباط

١ — الحرية الشخصية :

الشيء الأصيل الذى حرص عليه المسلمون هو أن يتيحوا للأقباط الحرية والأمن بعد هذا الذى حاول الروم أن يغلبوهم عليه فى حرياتهم الشخصية . . فقد مكّنوا لهم من مشاعرهم العميقة فى أنهم سكان البلاد وأنهم أصحابها الذين يجب أن يلوا أمرها ، وأنهم لذلك لا يجب أن يعيشوا فى مثل الحذر الذى كانوا يواجهون به الروم ، و إنما يجب أن يظلوا دائما فى أمان أمين وحرية خصبة تتيح لهم أن يفعلوا ما شاءوا وأن يدينوا بالذى يشاءون .

ولقد كانت[1] قرى من قرى مصر قاتلت حتى افتتحت عنوة وظاهرت الروم على المسلمين فى جمعهم، فَسَبَوْا منها قرية يقال لها بلهيب وقرية يقال لها خَيْس وقرية يقال لها سلطيس ؛ فوقع سباياهم بالمدينة وغيرها . . ولكن عمر أنكر على المسلمين ذلك ، لم يرتضه لهم ولم يرتضه لأقباط مصر . . ولذلك سرعان ما ردّهم إلى قراهم وصيرهم وجماعةَ القبط أهل ذمة ، وطلب تخيير الأسرى بين الإسلام فإن أسلم فهو من المسلمين ، له ما لهم وعليه ما عليهم ، و إن اختار دينه خلّوا بينه و بين قومه .

وعاهدت الإسكندرية على الصلح بعد حصارها ، ثم لم يمض حين حتى نقضت الصلح وثارت بالمسلمين وحاربتهم حرباً عنيفة شديدة : قتلت حاميتهم ومضت تغير حتى أوشكت أن تبلغ الفسطاط ، فلما مُكّن المسلمين أن يردوا هذه الهجمات وأن يطاردوا أصحابها إلى الإسكندرية وأن يحصروهم فيها ثم يفتحوها عَنوة ، أراد بعض الجند أن يجعلوها فيئاً للمسلمين يقتسمونها بينهم . . ولكن عمراً أبى ذلك وكتب إلى عمر ، فكتب إليه عمر أن يجعل الإسكندرية وهذه القرى الثلاث ذمة

---

(١) ابن عبدالحكم ، فتوح مصر وأخبارها « نشرة ماسيه » ص ٧٥ فى جملة من الروايات .

للمسلمين ويضربوا عليهم الخراج ، ويكون خراجهم وما صالح عليه القبط قوة للمسلمين على عدوهم ولا يجعلون فيئاً ولا عبيداً (١)

أَنْ لا يجعلوا فيئاً ولا عبيداً . . تلك هي سياسة الدعوة الإسلامية بالناس . . أَنْ يُخَلَّى بينهم وبين انسانيتهم يستشعرونها ويستمسكون بها ، وأن تحيا فيهم هذه الإنسانية بكل معانيها ، لا يحد منها سلطان ولا خلاف .

٢ — الحرية الدينية :

كان الدين محور الحياة البيزنطية وكانت الخلافات المذهبية ، التي لا تهدأ عن أن تثور ، تملأ مسالك الطرق في علاقات ما بين العاصمة وبين ولاياتها المترامية ، وكانت تتّسم هذه العلاقات بالخصومة وما تقود إليه الخصومة من اضطهاد وما يؤدي إليه الاضطهاد من الاضطراب (٢) ... ولذلك لم يعرف التاريخ البيزنطي فترة هدأت المنازعات الدينية ، بل لعل هذه المنازعات أن تكون ، بما قد تخفي وراءها ، هي التي تفسر التاريخ البيزنطي بكل ما كان من تعقده واضطراباته .

ولقد كانت خصومة ما بين مصر وبيزنطة في المذهب أبرز من أن نحاول الحديث عنها ، ثم زادتها بِدعة هرقل في المشيئة الواحدة احتداماً وحدّة ، ووجد المصريون أن مدى الخلف بينهم وبين البيزنطيين يمتد ويتباعد ، ولم تفلح في تجنّبه وحدة الأصل الديني إذ يبدو أنه كان يكمن في ضمير هذا الخلاف المذهبي نزاع سياسي وقومي مُرّ .

ولم يأخذ البيزنطيون رعاياهم بهذه الحرية السمحة ، على حين اتخذ المسلمون سياسة مخالفة ، فأتاحوا للأقباط والروم على السواء أن يدينوا بالذي شاءوا ، وأن يتعبدوا على ما يحبون أن يتعبدوا وأن يفسروا طبيعة المسيح عليه السلام وإرادته

---

(١) المصدر السابق ص ٧٥ وروايات أخرى في الصفحات ٧٨، ٩١ وقد جارينا الرواة في رواياتهم في الاضطراب بين الفتح الأول والثاني للاسكندرية والخلط بين عمر وعثمان ، وذلك لأن الغرض هنا تحقيق الفكرة لا تحقيق الحادثة .

(٢) اقرأ صورة عن الاضطهاد في تعذيب أخي البطريرك بنيامين ساويرس ١/٩٩ .

ومشيئته على النحو الذى يطمئنون إليه ، ولم تكن هذه الحرية لأصحاب المذهب المونوفيسى ولكنها كانت كذلك لأصحاب المذهب الملكانى فلم يكن من شأن المسلمين أن يُظهروا فريقاً على فريق أو يناصروا مذهباً على مذهب، وإنما كان يسعدهم لو دان هؤلاء جميعاً بالإسلام الذى حملوه إليهم . . وما أحسب أننا فى حاجة إلى أن نستقصى النصوص عن هذه الحرية الدينية فهى مستفيضة فى كتب الإسلاميين وغير الإسلاميين .

وتتمثل الحرية الدينية تمثلا واضحاً فى مظهرين اثنين :

المظهر الأول : ما كان من دعوة عمرو بن العاص ، فى كتاب بعث به إلى جميع أقاليم مصر ، البطريرك القبطى بنيامين « أن يحضر آمناً مطمئناً ويدبر حالة بيعته وسياسة طائفته[١] » ثم ما كان بعد من حضور بنيامين ، بعد أن اختفى طيلة حكم المقوقس وحفاوة عمرو بن العاص به واطلاق يده فى الإشراف على أمور القبط وعودة كثيرين من الذين فتنوا عن مذهبهم أو الذين هربوا من ديارهم[٢]

والمظهر الثانى : حركة بناء الكنائس والأديرة ، فقد تمثلت الحرية الدينية فى هذه الناحية واضحة : بنيت كنائس جديدة وأصلحت كنائس متهدمة ، هدمتها اضطهادات المقوقس ، ووجد الأقباط فرصة طيبة يمارسون فيها إصلاح كل ما أفسد الزمان من أمور .

ويروى لنا ابن عبد الحكم : « أن أول كنيسة بنيت فى فسطاط مصر كانت فى ولاية مسلمة بن مخلّد » (٤٧ — ٦١)[٣] .

ويحدثنا سعيد بن بطريق فى تاريخه : أن عبد العزيز بن مروان أذن فى ولايته (٦٥ — ٨٨ هـ) ببناء عدد من الكنائس بعضها للملكانية ، وبعضها لليعاقبة ، فيقول : « وكان له فراشون نصارى ملكية ، فاستأذنوه فى بناء كنيسة لهم

---

(١) ساويرس ١/١٠٠ — ١٠١ « وكتب عمرو إلى كل أعمال مصر يقول : الموضع الذى فيه بنيامين رئيس النصارى له الهدى والأمان والسلام من الله فيحضر ويدبر حال بيعته » .

(٢) نفس المصدر : « فأمر عمرو بإحضاره بكرامة ومحبة .. الخ » .

(٣) فتوح مصر وأخبارها ٣٢ ؛

فأذن لهم ؛ فبنوا كنيسة مار جرجس بحلوان ، وهى كنيسة صغيرة ، وكانت تسمى كنيسة الفراشين .. وكان له كاتب يعقوبى ، يقال له اثناس ، فاستأذنه فى أن يبنى كنيسة فى قصر الشمع ، فأذن له بذلك ، فبنى كنيسة مار جرجس ، وكنيسة أبو قير التى بداخل القصر عند أصحاب الريبات[(١)] » .

ويذكر الكندى : أن الوليد بن رفاعة (١٠٩ — ١١٧) أذن للنصارى ببناء كنيسة بالحمراء ، تعرف بأبى مينا[(٢)] .

وقد سلسلت الدكتورة سيدة الكاشف حوادث بناء الكنائس[(٣)] ؛ ونقل بتلر فى كتابه جملة من النصوص عن ساويرس ، تصور ما كان يسود الحياة الدينية ، فى هذا النحو ، من حرية وتسامح[(٤)] .

هذا إلى ما كان من حماية الكنائس وحفظها ، وحسبنا فى ذلك أن حنّا النقيوسى الذى يقول عنه بتلر إنه لا يتورع أن يصف الإسلام بأشنع الأوصاف ، ويتهم من دخلوا فيه بأشد التهم ، يذكر عن عمرو : « أنه لم يضع يده على شىء من ملك الكنائس ، ولم يرتكب شيئاً من النهب والنصب ، بل إنه حفظ الكنائس وحماها إلى آخر حياته[(٥)] » .

٣ — الأنظمة المالية :

ا — الضرائب :

وقد تمثلت الحركة الإسلامية هذه فى بعض مظاهرها الأخرى فى السياسة المالية . فمن الواضح أن مصر كانت تئن تحت عبء الضرائب الكثيرة والمتنوعة التى كانت تفرضها بيزنطة ، وأن هذه الضرائب كانت تستنزف جزءاً كبيراً من ثروتها وتحيل جهودها إلى ثمرات ينعم بها البيزنطيون فى القسطنطينية . فلما جاء الإسلام كان كل ما هنالك من صلات مالية بينه وبين المصريين أنه فرض هذا القدر من الجزية « فكانت مصر كلها بفريضة دينارين على كل رجل لا يزاد على

(١) التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق ٢ / ٤١
(٢) الولاة والقضاة ٧٧
(٣) مصر فى فجر الإسلام ١٩١ — ١٩٣
(٤) فتح العرب لمصر ٣٩٠
(٥) بتلر ٣٨٦ — ٨٧ « عن ساويرس ٤ ٥٨ »

أحد منهم[١] » وأهمل الضرائب الأخرى وفى ذلك يقول الأستاذ بتلر : « ولعل أكبر ما حملهم على الرضى بحكم العرب رفع ما كان يبهظهم من الضرائب فقد كان الروم يجبون أموالا يتعذر علينا أن نعرف مقدارها ولكنها كانت بلاشك كثيرة الأنواع ثقيلة الوطأة شديدة الأذى فأحلّ العرب محلها الجزية وخراج الأرض . ومهما يكن من مقدارها فقد كانت لها فضيلة البساطة وكانت ثابتة المقدار محدودة الأصل[٢] .

ولم تكن الجزية عسيرة فى الأداء ولا صلبة فى الشمول ، ولم يكن المصريون جميعاً ليخضعوا لها وإنما كانت تُسْتَوْفَى من القادرين عليها . ولذلك جاء فى شروط الصلح التى رواها ابن عبد الحكم « أن يفرض على جميع من بمصر أعلاها وأسفلها من القبط دينارين دينارين عن كل نفس شريفهم ووضيعهم ومن يبلغ الحلم منهم ليس على الشيخ الفانى ولا على الصغير الذي لم يبلغ الحلم ولا على النساء بشىء[٣] » وفى إحدى روايات ابن عبد الحكم الأخرى : « على جميع من فيها من الرجال ممن راهق الحلم إلى ما فوق ذلك ليس فيهم أمرأة ولا صبى ولا شيخ[٤] » وفى رواية ثالثة : « كتب إلى أمراء الأجناد أن لا يضربوا الجزية إلا على من جرت عليه الموسى[٥] » .

وهكذا تكون السياسة المالية قد لاءمت بين ضرورات النظام من نحو وبين قدرة الناس من نحو آخر ، فلم تكن الجزية ضريبة عمياء تصيب أياً كان من الناس وإنما هى تشمل القادرين عليها وتستثنى العاجزين منها .

وما من شك فى أن الجزية التى كان المسلمون يستجيزونها إنما كانت المنعة من كل ما يعرض للدماء والأموال والأرض . ومن الغريب أن عقود الصلح هنا فى مصر لا تصرح بالمنعة على مثل تصريحها بها وإصرارها عليها فى عهود الصلح فى الشام والعراق . ولسنا ندرى لذلك سبباً أهو تباين الأساليب أم هو الوضوح الذى

(١) ابن عبد الحكم « ماسيه » ٧٥ (٢) بتلر ٢٩٣ وانظر أيضاً ٣٩٢ ومابعد ذلك .
(٣) ابن عبد الحكم « ماسيه » ٦٣ — ٦٤ (٤) المصدر السابق ٧٨
(٥) ابن عبد الحكم ١٥٢ والمقريزى ١ /١٢٣ (مصر ١٣٢٦)

لا يحتاج إلى بيان أم هو الأمران معاً . ولـكن ما من شك فى أننا واثقون على كل حال من أن ذلك كان غرض الجزية : حماية لاحلافهم وتقوية لهم على أعدائهم .

ولقد كان مقدار الجزية وزيادتها مثاراً لطائفة من الاعتراضات بعد استقرار الفتح ، ووَقَفَ بعض الولاة والعمال من حماية المصريين والتزام عقود المسلمين معهم موقفاً طيباً . ويبدو أن بعض الخلفاء حاول هذه الزيادة وطلب إلى صاحب المال أن يضيف إلى الدينارين . . ويحدثنا ابن عبد الحكم أن معاوية كتب إلى وردان — وكان على بيت المال — أنْ زدْ على كل رجل منهم قيراطاً ؛ ولـكن وردان كان يرى أن بين المسلمين والمصريين عهداً لا سبيل إلى تجاوزه أو تجافيه وأن هذا العهد لا يجيز هذه الزيادة ، فكتب إليه : « كيف تزيد عليهم وفى عهدهم أن لا يزاد عليهم شىء ؟[1] » .

ومهما يكن من شىء فقد حرر المسلمون سكان مصر من نظام ضرائبىّ ثقيل معقد فرضه البيزنطيون — واكتفوا منه بقدر من الجزية صالحوهم عليه — وكان قدراً يسيراً إذا هو قيس إلى ما كان من قبل — وكان قدراً مقدوراً على الذين يستطيعونه — وكان محدوداً لا يجاوزونه — وكان إنما يستجيزه المسلمون ليمنعوا به الناس ويحمونهم .

ب — الضيافة :

على أن الطريف فى السياسة المالية فى مصر مما لم نره من قبل أن عقود الصلح لا تشير إلى الجزية فحسب ولـكنها تشير إلى حق الضيافة وأن للمسلمين عليهم النزل لجماعتهم حيث نزلوا وَمَنْ نزل عليه ضيف واحد من المسلمين أو أكثر كانت لهم ضيافة ثلاثة أيام مفترض عليهم[2] » .

ترى لم افترض المسلمون هنا حق الضيافة هذا ؟ أكان ذلك لأنهم قد توزعتهم الأرض فى خلال حركة الفتح فلم يستقروا فى مكان منها بعد ؟

---

(١) ابن عبد الحكم « ماسيه » ٧٨ (٢) المصدر المذكور ٦٤

أ كان هذا الشرط إذن شرطاً مؤقتاً حتمته الفتوح فى مراحلها الأولى ؟ ذلك أغلب الظن . و إنما يدفعنا إليه أننا نعثر على هذا الشرط فى صلح بابليون ولكننا لا نعثر عليه بعد ذلك فى صلح الاسكندرية ، وأننا لا نجده عند الطبرى[1] ، وقد أورد نص الصلح ، و إنما نجده عند ابن الحكم وقد ساق شروطه .

ح — الوظائف :

ويتصل بالسياسة المالية أن المسلمين أباحوا وظائف الدولة للأقباط . وسواء أ كان ذلك لأنه لم يتوفر لديهم العناصر القادرة على إدارة الجهاز الحكومى بعد أن تخلى عنه الروم أم كان ذلك استمالة للمصريين وتحبباً إليهم أم كان كما يبدو تساوقا مع سياستهم العامة فى أن يستقل المصريون بأرضهم وأموالهم وأعمالهم . سواء أ كان هذا أم ذاك ، فالشىء الثابت أن المصريين وجدوا متنفسهم فى ولاية المسلمين من هذا النحو ، فقد كان حكم البيزنطيين يتمثل فى ناحيتين اثنتين : الإدارة المدنية والجيش وفى هذين المظهرين جميعا كان يستبد السادة الحاكمون فلا يتيحون للأقباط إلا الأجزاء الثانوية الصغرى فى هذه الآلة . فلما جاء المسلمون أباحوا لهم المناصب الكبرى كذلك ، وتركوا إليهم أن يتولوا شئونهم بأنفسهم ، واكتفوا هم بهذا الإشراف الذى يتيح لهم إقرار الأمن وتحقيق سلامة الجيش وتأمين تقدمه نحو المغرب .

د — التجارة :

ولعل مما يتصل بالسياسة المالية أن نشير إلى أن المصريين الأقباط أفادوا من الفتح الإسلامى حرية فى الحركة التجارية لم يكن لهم أن يتمتعوا بها من قبل ، فالتجارة المصرية كانت توشك أن تكون فى الإسكندرية موقوفة على اليهود وعلى الروم أنفسهم وكان هؤلاء التجار كما يصفهم الأستاذ بتلر : «يحلون حيث شاءوا تحميهم جنود الربط ينافسون الأقباط فى التجارة منافسة شديدة» ، ولعلنا نستطيع أن نستنتج فيما

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٥٨٨

آل إليه الأمر بعدُ على يد المسلمين ، أن هذه المنافسة قد خمدت ، وأن الروم واليهود لم يعد فى وسعهم أن يظفروا بهذه المحاباة التى كانوا يظفرون بها من قبل ، وأن المساواة التى نشرها المسلمون للذين دخلوا فى ذمتهم جميعا لاتفضيل لجماعة منهم على أخرى كانت تمكن للتجار الأقباط أن يأخذوا مكانتهم فى تجارة مصر لايسابقهم على ذلك غيرهم من الروم أو من اليهود أو من العرب . ولنا أن نعتقد فوق ذلك أن اطمئنان المسلمين إلى القبط — وقد تميز موقف القبط أنفسهم بالاعتدال — كان يكون أكثر وضوحا وكان يؤدى إلى تقويتهم و إلى التمكين لهم من كل الفرص والمسالك .

آية هذا أن الحركة الإسلامية تناولت السكان القبط فى ذواتهم وفى عقائدهم وفى أموالهم و بسطت لهم جناحا من الانطلاق وخرجت بهم من الضيق الى السعة الواسعة ، فلننظر ماذا كان موقف الحركة الاسلامية من الروم .

ب — الروم

حين تحدثنا فى الفصل المعقود لحركة الفتح عن موقف السكان فى مصر من هذه الحركة تبينا أن كثرتهم الكثيرة كانت تقاتل المسلمين وتؤلب عليهم ، وأن إلى جانب هذه الكثرة كانت قلة طامحة من نحو استدارت مع المسلمين حيث استداروا ، وقلة مسالمة من نحو آخر وقفت موقف الحذر فلم تقدم أو تحجم ، و إنما آثرت السلامة والإخلاد .

ومن الطبيعى أن يكون موقف المسلمين من هؤلاء الروم فى مثل موقفهم ذلك قرباً منه وتجاوباً معه :

ا — فأما الروم الذين قاتلوا المسلمين فقد خيرهم المسلمون بين أن يدخلوا فى ذمتهم و بين أن يؤمنوهم حتى ينصرفوا عن أرض مصر فلا يعودوا إليها[1] وليس هذا الموقف الكريم غريباً عن الحركة الإسلامية فقد وقفت مثله فى حروب

(١) فى نص الصلح الذى أورده الطبرى : ومن دخل فى صلحهم من الروم والنوب فله مثل ما لهم ، وعليه ما عليهم ، ومن أبى واختار الذهاب فهو آمن حتى يبلغ مأمنه ، أو يخرج من سلطاننا ١/٥/٢٥٨٨

الشام ، وكان من شروط الصلح الذى عقده عمر لأهل بيت المقدس تأمين الروم ، « فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم ، ومن أقام فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية[١] .

ب — وأما طبقة الروم المسالمة فيبدو أنهم دخلوا فيما دخل فيه القبط من الجزية والمنعة ، وما من شك فى أن عدداً ليس قليلا من هؤلاء الروم تشابكت بينه و بين القبط الصلات وامتزجت الدماء ، وكان الإصهار والتزاوج فى مدى هذه السنين الطوال ، فلم تعد تستشعر هذه الطبقة ولاءها لبيزنطة ، أو لم يتمكن منها هذا الولاء إذ غلبت عليها المصرية التى تعيش فيها والتى تعيش منها . ولعل جماع هذه الطبقة من الروم هم هؤلاء الروم المتمصرون ، فكان موقف المسلمين منها موقفهم من القبط : صالحوها على الجزية وحموها مما تخشى ، وانساقت هى فى هذا الصلح واستقامت لها حياتها فى ظلال المسلمين حتى شملها الإسلام فيما بعد أو كاد .

حـ — وأما الطبقة الطامعة هذه التى بسطت للمسلمين معرفتها بالأرض وممارستها للإدارة فأغلب الظن أنها كانت من ذوى السلطان ، كان يمثلها أو كان على رأسها المقوقس كما رأينا ، وكان المقوقس يطمح أن يحكم مصر باسم المسلمين كما حكمها من قبل باسم القسطنطينية ، وكان منها قائد اسمه كلاجى لحق بالمسلمين وغادر قومه ، وكان منها كذلك سبنديس الذى انضم للمسلمين[٢] ونحن لا نعرف كثيراً عن هؤلاء و إنما نتبين أخبارهم من أخبار تو بتهم التى ساقها حنا النقيوسى ولكننا نعرف طائفة ظلت فى مناصبها الإدارية فى العهد الإسلامى .

لم يكن فى وسع المسلمين أن يَغُضُّوا عن مساعدة هذه الطبقة . . كانوا يجوزون بلاداً لا يعرفون بالدقة كل مسالكها ودروبها ، وكانوا يلقون مقاومة لا يستطيعون أن يستهينوا بها ، وكانت أمامهم حصون تقاوم ، ومياه تفيض ،

(١) الطبرى ١/٥/٢٤٠٥ ٦ (٢) بتلر ٢٣٥ عن حنا النقيوسى

وثورات تنشب ، فكل مساعدة لهم تترك أثرها فى نفوسهم لأنهم كانوا يحتاجون إليها ؛ وبهذا نستطيع أن نفسر كيف بقى جماعة من الروم يمسكون بزمام الإدارة فى المراحل الأولى من الحكم الإسلامى « يحكى حنا النقيوسى منهم قصة رجل اسمه ميناس ، كان هرقل اختاره حاكماً لمصر السفلى ، فأقره العرب فى مكانه ، وآخر اسمه سنوده أو سنيوتيوس أقرّه العرب على حكم الريف ، وفيلوخينوس الذى أقروه على حكم أركاديا (الفيوم)[١] » .

حـ — النوبة

ويشير كتاب الصلح الذى أورده الطبرى إلى موقف النوبة ، ويخصهم بهذه الفقرة : « وعلى النوبة الذين استجابوا أن يعينوا بكذا وكذا رأساً وكذا فرساً على ألا يغزوا ولا يمنعوا من تجارة صادرة ولا واردة[٢] » ، ولا ندرى أكانت هذه الفقرة أصيلة فى كتاب صلح بابليون أم هى قد أضيفت إليه ؛ أضافها الرواة فى لون من الاختصار والجمع من الكتاب الذى كتبه للنوبة عبد الله بن سعد ابن أبى سرح حين صالحهم بعد غزوة الحدق[٣] ، ولعل عدداً من النوبة كانوا يقيمون فى مصر خلال الفتح ، ولعلهم استجابوا لما استجاب له القبط ، ولعل طبيعة الحياة التى كانوا يحيونها آنذاك لم تكن على مثل ما يحيا المصريون : كانوا يعيشون على التجارة بينما كان يعيش كثير من المصريين على الأرض ، ولذلك لم تشملهم الجزية كما شملت المصريين ، وإنما شملهم أن يعينوا بالرؤوس والأفراس ويبيح لهم المسلمون تجارتهم .

---

(١) بتلر ٣١٤ عن حنا النقيوسى .
(٢) الطبرى ١/٥/ ٢٥٨٩
(٣) الطبرى ١/٥/٢٥٩٣ وابن عبد الحكم ١٨٨

القسم الثانى : الأرض

فى الروايات التاريخية الإسلامية يثور النقاش طويلا حاداً حول فتح مصر ، أكان عنوة أم كان صلحاً ، ويضطر ابن عبد الحكم أن يفرد ثمانى صفحات من كتابه ، أعنى ما يعادل ربع القسم الذى خص به حديث الفتح ، ليسرد كل الروايات التى تذهب إلى أن مصر فتحت صلحاً أو عنوة .

ولم تشغل هذه القصة القدماء من المؤرخين فحسب ولكنها شغلت المحدثين منهم ، فقد اضطر بتلر أن يخصص لهذه الناحية جزءاً من جهده وأن يكتب فيها بعض الصفحات ليثبت أن مصر إنما فتحت صلحاً وأن الأسكندرية وحدها فتحت عنوة فى المرة الثانية ، وأن هذا الفتح العنوة الثانى هو الذى كان مصدر أخطاء المؤرخين وأوهامهم لأنهم يخلطون بين مصر القطر ومصر المدينة ، كما يخلطون بين مصر القطر وبين الأسكندرية على أنها جزء من مصر ، وكما ينساقون بعد ذلك فى كثير من الأخطاء فى تسمية الولاة والعمال والبطاركة .

والحق أن مثل هذا الخلاف قد كان فى فتوح العراق كما رأينا فى حديث السواد أكان صولح عليه أم كان خضع للمسلمين عنوة ، وربما وقع كذلك فى بلاد أخرى ، لأننا نجد الإشارة إلى الخلاف فى أمر الصلح والعنوة فى أكثر أحاديث الفتوح . . غير أنه فى مصر اتخذ لوناً من العنف ، وتتالت الروايات متضاربة ، وانقسم الرواة فى هذا الموضوع انقساماً واضحاً واسعاً .

ولم يغب الصواب عن بعض الرواة ولم يكن بينهم وبين الحقيقة مدى بعيد ، فقد انهى ابن عبد الحكم هذه المجموعة من الروايات برواية تنتهى إلى ابن شهاب : « كان فتح مصر بعضها بعهد وذمة وبعضها عنوة ، فجعلها عمر بن الخطاب جميعاً ذمة وحملهم على ذلك فمضى ذلك فيهم إلى اليوم[1] » والذى يحاول أن يتتبع هذه الروايات فى دقة وأن يستبين جذورها البعيدة فى شىء من النفاذ البصير يدرك أن

(١) ابن عبد الحكم « ماسپيه » ٨٢

الأمر فى هذه الصورة كان مفتعلا كله ، فلم يكن ثمة حاجة إلى إثارة هذه المشكلة لأنه أضحى من سياسة المسلمين العملية التى أخذوا بها أنفسهم أن يغفلوا الأصل النظرى فى تقسيم الأرض العنوة وأن يجروها مجرى الصلح ، يصالحون أهلها على الجزية ، ويدعون لهم الأرض يتصرفون فيها فى الوجوه التى يشاءون .

ويبدو أن الذى حدث هو هذا :

ا — صالح المسلمون أهل مصر على دينارين دينارين ، وأحصوا عدد القبط يومئذ ، وبخاصة من بلغ منهم الجزية ، وفرض عليهم الديناران ، رفع ذلك عرفاؤهم بالأيمان المؤكدة ، فكان جميع من أحصى يومئذ بمصر أعلاها وأسفلها من جميع القبط فيما أحصوا وكتبوا ورفعوا أكثر من ستة آلاف ألف نفس وكانت فريضتهم يومئذ اثنى عشر ألف ألف دينار فى كل سنة (١) .

ب — وَغَبَرَ على ذلك زمن ربما خالط فيه المسلمين ضآلةُ هذه الجزية بالقياس إلى ما كان الروم يجبون . . وتكونت مع السنوات المتعاقبة ظاهرة ذات وجهين : فى الوجه الأول كنا نرى دخول كثير من القبط فى الإسلام — والدخولُ فى الإسلام يسقط الجزية — ومعنى ذلك أنْ يتناقص القدر الذى كان يجبى من الأموال لخزانة الدولة . وفى الوجه الثانى من هذه الظاهرة كنا نلمح الدولة الإسلامية وقد خلعت عنها الأكسية البسيطة التى كانت تتحلّى بها ؛ تحلّيها بها الزهادة والعدالة والحرص على الحق والنظر إلى الآخرة ، وأخذت تكتسى الديباج والخز ومظاهر الترف والنعيم ، وانقلبت من خلافة شورى سمحة إلى ملك عضوض قاس . وكان معنى ذلك أن تتضخم نفقاتها وتزداد حاجتها إلى المال ويكون أحب إليها أن تكون جابية من أن تكون هادية .

حـ — واقترن هذان الوجهان فى هذه الظاهرة ومضيا معاً : تذبل الجزية وتتضخم الدولة ، يتناقص المال الذى يجبى وتتضاعف الحاجة إلى المال . . وعن هذا التقابل

---

(١) ابن عبد الحكم ٦٤

العجيب كان الخلفاء مضطرين أن يسألوا الولاة التشديد في الجباية والزيادة في المال ، وعن هذا الاضطرار الذي يدفع الخلفاء أن يسألوه الولاة كان الولاة مُلْجَئين أن يسألوا عمال الخراج ، وكان عمال الخراج بدورهم مدفوعين أن يسلكوا أي سبيل لزيادة القدر المفروض على البلدان الموكلة إليهم .

د — ولكن كيف يستطيعون زيادة القدر المطلوب إذا كان هذا القدر هو الذي صولح عليه في أيام الفتح الأولى ؟ من ها هنا كانت عقدة المشكلة ومن ها هنا كانت أساليب مختلفة لحلها .. كان بعضهم يحاول أن يحلها على حساب الدولة نفسها وكان من هؤلاء وردان، سأله معاوية الزيادة فأبى[1] . وكان أكثرهم يحاول أن يحلها على حساب أصحاب الجزية أنفسهم في طرق مختلفات ، من ذلك أن توضع جزية القبط الموتى على الأحياء[2] فلا يتناقص المبلغ . فلما لم يفد هذا الحل أو ذاك كان اللجوء إلى نقض الأساس الذي يقوم عليه هذا الإشكال كله . . أليس الأمر أمر العهد بين المسلمين وأصحاب البلاد ؟ فلم لا يكون إذن التشكيك بالعهد نفسه ، وادعاء أن هذه البلاد ولـكن كيف يستطيعون زيادة القدر المطلوب إذا كان هذا القدر هو
أصحابها عبي ح عليه في أيام الفتح الأولى ؟ من ها هنا كانت عقدة المشكلة ومن ها هنا
فتتناقص ا اليب مختلفة لحلها .. كان بعضهم يحاول أن يحلها على حساب الدولة نفسها
وتحتاج هذ هؤلاء وردان، سأله معاوية الزيادة فأبى[1] . وكان أكثرهم يحاول أن يحلها
ما كان هذ أصحاب الجزية أنفسهم في طرق مختلفات ، من ذلك أن توضع جزية القبط
ولا يستطي الأحياء[2] فلا يتناقص المبلغ . فلما لم يفد هذا الحل أو ذاك كان اللجوء
كثيرون إ الأساس الذي يقوم عليه هذا الإشكال كله . . أليس الأمر أمر العهد
الصفة الحق ن وأصحاب البلاد ؟ فلم لا يكون إذن التشكيك بالعهد نفسه ، وادعاء أن ن يكون في حوادث الفتح نفسها هذا الامتزاج بين العنوة والصلح وأن يكون الخلفاء الأوائل قد أجروا الأرض العنوة مجرى الصلح في لون من

---

(١) ابن عبد الحكم « ماسيه » ٧٨ (٢) المصدر نفسه ٨١

(٣) المصدر نفسه ٨٠ — ٨١ في طائفة من الروايات .

التصرف السياسي اللبق . وتثور المشكلة كأنما هي مشكلة حقاً ، ويسلك كل خليفة سبيله إلى حلها قدر ما يخالطه من طمع أو ما فطر عليه من الزهد ، ويعالجها ابن عبد العزيز على غير ما يعالجها به معاوية أو هشام أو الوليد ، ويكون هذا الاضطراب في زيادة الخراج أو نقصه وفي أحكام الحكام والولاة .

وكذلك كان الأمر في خراج مصر ، وتلك هي الأصول الأولى التي نبع منها اضطراب حديث العنوة والصلح ، ولقد كان الطبري موفقاً حقاً حين نقل عن القاسم : « وإنما هاج هذا الحديث أنّ ملوك بني أمية كانوا يكتبون إلى أمراء مصر أن مصر إنما دُخلت عنوة وإنما هم عبيدنا نزيد عليهم كيف شئنا ونصنع ماشئنا[1] » .

ومن يدري لعلّ ملوك بني أمية أن يكونوا مدفوعين إلى ذلك مكرهين عليه ؟ فقد كانت مصر هي الواحة الخضراء الهانئة في هذه البلاد الممتدة ، شأنها في الماضي شأنها اليوم .. كانت الثورات في العراق تحول لاشك بينه وبين الجباية المنظمة ، وكان ما يجبى منه لا يكاد يفي بنفقات الجند فيه . ولم يكن ما وراء العراق من أرض الأعاجم خيراً من العراق نفسه ، وكانت إلى العراق أمواله وجباياته . وكانت الجزيرة الأمّ من الفقر بحيث لاتستطيع أن تسهم في مدّ خزائن الدولة ، بل كانت الأعطيات والقرابات المفروضة تستنزف هذه الأموال . وكانت الشام موطن الخلافة فهي تظفر بنوع من الرعاية الخاصة .. فليس في هذه الأرض المتسعة ظلال أندىَ من ظلال مصر ولا تربة أخصب من تربتها ولا دَرّ أغزر من درّها ، فليحاول العمال والخلفاء الطامعون أن يستدروا اللقاح ما وسعهم ولا عليهم إن هلك الفصيل .

غير أن الطامعين لا يبلغون كل ما أرادوا إليه .. كان يتناوب الخلافة والعمالة الطامعون وأصحاب الزهادة ، المستثمرون وأنصار الحق ، فكان في هذا التناوب منجاة من أن يُمَكّن للظلم أو يسيطر الهوى .

والواقع أن مصر قد أُجريت كلها مُجْرَى الصلح ، حاول الزبير بعد أن تسور

---

(١) الطبري ١ / ٥ / ٢٥٨٤

حصن بابليون واقتحمه أن يقسم الأرض بين الجنود[١] ولكن عَمْرا الحصيف أبى ذلك عليه وسبقه فعقد الصلح للذين جاءوا يعاقدونه عليه[٢]؛ وحاول الذين اقتحموا الاسكندرية كذلك أن يقتسموها واختلفوا عليه فى قسمتها، وكانوا كثرة، فقال لا أقدر حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، فكتب إليه يعلمه بفتحها وشأنها وأن المسلمين طلبوا قسمتها، فكتب إليه عمر: لا تقسمها وذرهم يكون خراجهم فيئاً للمسلمين وقوة لهم على جهاد عدوهم. فأقرها عمرو، وأحصى أهلها وفرض عليهم الخراج، فكانت مصر صلحاً كلها بفريضة دينارين[٣] ».

والواقع أيضاً أن صيحة عمر «لاتجعلوا فيئاً ولاعبيداً[٤]» وإلحاحه عليها هى التى كانت دستور المسلمين وسياستهم وهى التى كانت تتردد أصداؤها فى أذن كل سكان هذه البلاد المفتوحة.. وأخيراً فإن كل عقود الصلح التى كتبها المسلمون فى مصر كانت تنص على أن للمصريين «أرضهم وأموالهم لا يُتَعَرَّض لهم بشىء منها[٥]» ، « وأنهم لا يخرجون من ديارهم ولا أراضيهم[٦] » وأن « لهم الأمانة على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم لا يدخل عليهم شىء من ذلك ولا ينتقص[٧] » .

لقد كانت سيرة المسلمين إذن فى مصر سيرتهم فى غيرها.. حرروا هذه الأرض من سيطرة الروم وأباحوها لأهلها، غلبوهم عليها فى بعض المواقع ولكنهم تركوها لهم فى أيديهم، واشترطوا على أنفسهم ألاّ يتعرضوا لها إلا فيما صالحوا عليه من خراج. ولم يستطع معاوية نفسه أن يحمل وردان على زيادة قيراط على الدينارين، ولم يستطع كذلك أن ينفذ هبة قطعة من أرض ألف ذراع بألف ذراع لعقبة بن عامر، وهبها له فى مصر، لأن شروطهم لا تبيح له ذلك[٨] .

---

(١) ابن عبد الحكم « ماسيه » ٨٠ (٢) المصدر نفسه ٥٨
(٣) المصدر نفسه ٧٤ — ٧٥ (٤) المصدر نفسه ٧٥ ، ٧٨ ، ٧٩
(٥) المصدر نفسه ٦٤ (٦) المصدر نفسه ٧٧
(٧) الطبرى ١ / ٥ / ٢٥٨٨ (٨) ابن عبد الحكم « ماسيه » ٧٧ — ٧٨

الفصل الثانى

معالم المجتمع الجديد فى مصر

القسم الأول : دخول مصر

من هم المسلمون الذين جازوا سيناء إلى مصر وحطّوا رحالهم للمرة الأولى فى الفرما؟ ومن هم المسلمون الذين جاءوا بعدهم فى أعقابهم فضاعفوا من عدد الجيش ؟ هل يغلب على الجند الإسلامى طابع معين ؟ أكانوا ينتسبون إلى قبيلة خاصة ، أم إلى مجموعة من القبائل ؟ وهل حرصوا على هذه النسبة فى مظاهر الحياة الاجتماعية ؟ هل فى وسعنا أن نتبين النواة الأولى التى تألف منها المجتمع الإسلامى ، وأن نتابع نمو هذه النواة على مثل ما فعلنا فى دراسة العراق والشام ؟

إن متابعة حركة الفتوح فى شىء من الدقة قد تتيح لنا أن نتعرف إلى المادة الأولى التى صاغت هذا المجتمع ، واعلنا إن لم نقع عليها هنا كاملة أن نقع عليها فى جوانب أخرى من الدراسة .

١ — تقدم عمرو بن العاص فى المرحلة الأولى من الفتح فى جيش من أربعة آلاف كان بعضَ الجيش المحارب فى الشام ، وقد رأينا فى دراسة الشام أن الجند كان مزيجاً من القبائل لا تتميز فيه وحداتها . ومع ذلك فإن ياقوتاً يذكر « أن أكثر من كان مع عمرو من علكّ [١] » ويقول الكندى « إن ثلث الناس من غافق [٢] » ويروى ابن عبد الحكم مرة : « أنهم كلهم من علك » [٣] ، ومرة أن : ثلثهم من غافق » [٤] .

---

(١) ياقوت مادة فسطاط « وستنفلد » ٣/٨٩٢ (٢) الولاة والقضاة ص ٨
(٣) ابن عبد الحكم « ماسيه » ٥١ سطر ٧ (٤) المصدر نفسه ٥١ سطر ١٢

سيكون فى وسعنا إذن أن نقول إن أكثر هذه الآلاف الأربعة من علكّ وغافق بخاصة أو من قبائل الجنوب بوجه عام . ولكننا لا نحب أن نمر سراعاً على خبرين اثنين : أحدهما ساقه ابن دقماق عن اشتراك مسلمة من الروم فى فتح مصر ، فى معرض حديثه عن خطط الحمراوات الثلاث وأنه إنما قيل لهم الحمراوات لنزول الروم بهم : « وكانوا ممن سار مع عمرو بن العاص من الشام إلى مصر من عجم الشام ممن كان رغب فى الإسلام من قبل اليرموك[1] » .. والخبر الآخر ساقه ابن عبد الحكم عن اشتراك مسلمة الروم والفرس فى هذا الفتح يقول فيه : « وقد كان دخل مع عمرو بن العاص قوم من العجم يقال لهم الحمراء والفارسيون ، فأما الحمراء فقوم من الروم فيهم بنو ينة و بنو الأزرق و بنو رو بيل . والفارسيون قوم من الفرس وفيهم زعموا قوم من الفرس الذين كانوا بصنعاء[2] » . ويقول فى خبر آخر : « قدم عمرو بن العاص بالحمراء والفارسيين من الشام . قال ابن لهيعة سماهم الحمراء لأنهم من العجم »[2] . وإذن فلم يكن الجيش الإسلامى الأول عربياً خالصا ، كان أكثره عربيا من الجنوب ، وكانت فيه قلة هى فريق من مسلمة الفرس ومسلمة الروم .

وحين نذكر علاقات بلاد العرب الجنوبية بمصر ، وغزوَ الفرس للإمبراطورية البيزنطية ، ومصر منها ، قبل ثلاثين عاما من فتوح عمرو ؛ وحين نذكر كثرة الروم الذين كانوا يقيمون فى المراكز المختلفة من مصر السفلى ، حين نذكر ذلك كله نستطيع أن نتمثل دوراً من الأدوار التى قام بها مسلمة الروم فى جيش عمرو ، ونستطيع أن نتبين سببا من أسباب انتصار المسلمين ، فلعل هؤلاء العرب ، أو قادتهم ، أو كثرة منهم ، كانت ممن ألفت مصر وتعودت أن تأتيها زائرة أو تاجرة ، ولعل هؤلاء الفرس كانوا ممن شارك فى حملة كسرى ثم شارك بعده فى حملة اليمن ثم أدركه الإسلام ، فلما كانت النفرة إلى مصر أقبل إليها ، ولعل مسلمة الروم هؤلاء كان لهم مع روم مصر قرابة ونسب .

---

(١) ابن دقماق ج ٤ ص ٥ (٢) فتوح مصر وأخبارها ١٢٩

٢ — و بعد أن فصل عمرو من العريش واتجه إلى الفرما لحق به ناس من قبيلة راشدة و بعض قبائل لخم[١] . وكانت هذه أول إضافة للجيش فى طريقه إلى مصر .

٣ — وفى خلال حصار بابليون أمد الخليفة عمرا « بأربعة آلاف على رأسهم الزبير بن العوام والمقداد بن عمرو وعبادة بن الصامت ومسلمة بن مخلد وقال آخرون بل خارجة بن حذافة الرابع ، لا يعدون مسلمة[٢] » وفى رواية أنه «أمده باثنى عشر ألفا[٣] » .. والمصادر التى تتحدث عن هذا الإمداد تطبق شفتيها بعد ذلك فلا تتحدث قط عن طبيعته ولا عن القبائل الغالبة عليه ، ويبدو أنه كان إمداداً لا يتميز بطابع خاص ، ولعله ممن انتدب إلى عمر من أفناء القبائل فوجههم هذا الوجه ، ولعل فيه كثرة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم كما يبدو من أسماء القواد فيما سنرى من رواية ابن عبد الحكم عمن كان بمصر من الصحابة فى الجيش .

٤ — ولا تحدثنا المصادر بعد ذلك عن امداد أخرى ، غير أن بتلر يقدر أن عمراً لم يكن له أن يتقدم نحو الإسكندرية فى جيش يقل عن خمسة عشر ألف مقاتل أو عشرين ألف مقاتل ولذلك يذهب إلى أن الجيش الذى تقدم فى هذا الوجه بلغ ، بالامداد التى كانت تفد ارسالا ، عشرين ألفا .

هذه المعلومات القريبة هى كل ما لدينا عن طبيعة الجيش الإسلامى الذى دخل مصر . فإذا أضفنا إلى ذلك ما رواه ابن عبد الحكم من أسماء الصحابة من قريش أو غيرها ، ومن أسماء الأنصار ، ومن أسماء بعض من أفناء القبائل الذين شهدوا فتح مصر[٤] ، استطعنا أن نلخص مظاهر الجيش فيما يأتى :

---

(١) ابن عبد الحكم « ماسيه » ٥٣ وأقبل عمرو حتى إذا كان بجبل الحلال [ياقوت ١/٣٠٢ «وستنفلد» والحلال جبل فى طريق مصر من الشام دون العريش إلى الشام ، وكان من منازل بنى راشدة ، فلما قصد عمرو بن العاص فتح مصر نفرت منه بنو راشدة من جبل الحلال] وقبائل من لخم، فتوجه عمرو حتى إذا كان بالعريش أدركه النحر .

(٢) ابن عبد الحكم ٥٤ ، ٥٦ (٣) نفس المصدر ٥٦

(٤) ابن عبد الحكم ٩٢ ، ٩٤

١ — كانت كثرة من الجيش من قبائل الجنوب .

٢ — توافد على الجيش إمداد ضخم يبدو أنه كان خليطا من قبائل شتى .

٣ — شارك فى الجيش مسلمة الروم ومسلمة الفرس .

٤ — كان يتوّجه نفر من الصحابة والأنصار ، وبعض المشهورين من أفناء القبائل .

ولعلّ هذا أكثر ما نستطيع أن نتعرف إليه عن النواة العربية الأولى التى أُلقيت فى أرض مصر ، وهى معرفة يحس الدارس حاجته إلى تنميتها لأنها لا تسعف على كلّ الاطمئنان ولا تعين عليه . . غير أن الرواة فى التاريخ الإسلامى الذين لم يسعفونا فى استكناه قبائل الفتح من حديث الفتح نفسه ، عوّضونا من ذلك بهذه الثروة الضخمة إذ حدّثونا عن تخطيط الفسطاط ، فاقتطع ابن عبد الحكم مثلاً باباً خاصاً بالخِطط[1] وقصّ علينا القلقشندى فى صبح الأعشى[2] منازل القبائل وأسماءها ، وأفرد المقريزى كتاباً خاصاً سماه الإعراب عما بأرض مصر من الأعراب . . فلما كانت الدراسات الحديثة استطاع الأستاذ كيتانى[3] أن يرسم خطط الفسطاط وفاق النصوص التى تناهت إلينا عن منازل القبائل وتجاورها .

والذى نستطيع أن نفيد من هذه المصادر أن هذه الخطط تشبه فى رأى المقريزى حارات القاهرة لعهده فيقول : « اعلم أن الخطط التى كانت بمدينة فسطاط مصر بمنزلة الحارات التى هى اليوم بالقاهرة ، فقيل لتلك فى مصر خِطة وقيل لها فى القاهرة حارة[4] » ، وأن الخطة كانت تأخذ اسم القبيلة التى تنزلها ، وأن هناك جماعة من متفرقة القبائل لم يكن عددهم بالذى يسمح لهم أن يتمازوا بخطة مستقلة فتضامّوا بينهم ، وأن عمراً بنى أول ما بنى المسجد — فعل المسلمين بالكوفة وغيرها — ثم توزعت القبائل فى الخطط فكان من ذلك خِطة مَهْرة وخطة تُجيب — وخطط لَخْم وهى ثلاث

---

(١) ابن عبد الحكم ٩١ — ١٢٩ (٢) صبح الأعشى ٣ / ٣٣١

(٣) كيتانى حوليات الاسلام المجلد ٤ ص ٥٦٩ (٤) الخطط ٢٩٦/١

وخطط غافق — وخطط الصَّدِف — وخطط خَوْلان — وخطة مَذْحِج ، ويَحْصُب ، ورُعَيْن ، وبنِي الـكُلاع ، والمعافر ، وسَبَأ ، وبنِي وائل ، والقَبَض ، وحضرموت — ومنها خِطط اللفيف ، وخطط أهل الظاهر ، وخطط الحمراوات[١] : الحمراء الدنيا والوسطى والقصوى وخطط الفارسيين[٢] وإفراد الروم والفرس بهذه الخطط يؤكد ما سقنا من قبل عن اشتراك مسلمة الروم والفرس فى حركة الفتح الإسلامى ، بل يبدو أن هذه المشاركة كانت من السعة بحيث اقتضت أن يكون هناك أكثر من خطة واحدة للروم الحمر ، على حين أن أعداداً ضئيلة من القبائل لم تنفرد فى خطة واحدة لقلتها فاجتمعت على خطة أهل الراية التى كانت تضم جماعة من قريش والأنصار وأسلم وغفار وجهينة[٣] .

على أن أطرف ما كان من تخطيط الفسطاط وبناء البيوت هو بدء تبادل التأثّر والتأثير بين الجماعة الإسلامية وهذه البلاد التى تحلّ فيها . . فالمسلمون أفادوا دون شك ، مما حولهم من صور البناء وأساليبه فى هذا الوقت المبكر ولـكن يبدو أنه كان هنالك تأثير إسلامى مبكّر أيضاً فى حركة البناء فى مصر . . ولندع حديث بناء المسجد وما يحمل من الخصائص العربية ، ولنقرأ خبر ابن عبد الحكم : إن عبد الله ابن عمرو بن العاص اختط داره الكبيرة على تربيع الـكعبة[٤] .. فقد جاء إذن مصرَ الدينُ ، وجاء مع الدين لون من العمار ، وتمثلت الصور المجردة بالأشياء المحسوسة المنظورة ، وأخذ المسلمون لا يبشرون بدينهم فحسب ولـكنهم يعبرون عن صوره ومظاهره وينقلون هذه المظاهر — وهى قسيمة الدين فى التعبير عن سبحات الروح — من أواسط الجزيرة إلى ضفاف النيل .

---

(١) صبح الأعشى ٣/٣١ — ٣٣

(٢) اقرأ فى تفسير الحمراوات ابن عبد الحكم ١٢٩ (ص ١٣٥ من هذا الكتاب) وصبح الأعشى ٣/٣٣٣ « سميت بذلك لنزول الروم فيها وهم حمر الألوان » واقرأ عن خطط الفارسيين فى الصبح ٣/٣٣٢ « وهم بقايا جند باذان عامل كسرى ملك الفرس على اليمن » .

(٣) ابن عبد الحكم ٩٨

(٤) ابن عبد الحكم ٩٧

القسم الثانى : الاستقرار فى مصر

اتخذ استقرار العرب فى مصر ثلاثة مظاهر : الخطط والأخائذ والقطائع

١ — الخطط

ا — الفسطاط :

تميز استقرار المسلمين فى مصر بمثل ما تميز به استقرارهم فى العراق ، أعنى بهذه الظاهرة من تخطيط المدن وسكناها . ويبدو أن الذى واجه المسلمين فى العراق قد واجههم فى مصر وأن بين حوادث التاريخ الإسلامى فى الجناح الشرقى من الدولة والجناح الغربى تجاوبا وتماثلا . . ولقد رأينا كيف أن عمر لم يرتض للمسلمين سكنى المدائن فى العراق ولم يشأ لهم هذا التفرق فى جلولاء وحلوان وماسبذان ، وأنه اتكأ إلى وخومة الهواء فى هذه المناطق وما أصاب العربَ من تغير فأرادهم على تمصير الكوفة والبصرة فى أرض ليس بينها وبين أرض الجزيرة كبير تباين . وقد كان عمر كما يبدو حريصاً على أن لا تجتذب هذه المدن الجندَ وأن لا يغريهم نعيمها ولا تطرّيهم ظلالها ، وأن يدوم لهم هذا الطابع العسكرى الذى يتمثل فى المرابطة ؛ فكأنهم على أهبة تامة كلّما اقتضتهم الدعوة الحركةَ تحركوا ، لا تقيدهم أثقال ولا تعوقهم علائق .

والأمر فى مصر لم يخرج عن الأمر فى العراق . . حاول المسلمون وقد ملأت أعينهم الاسكندرية أن يسكنوها ، بل لعل عمراً نفسه فيما يحدثنا يزيد بن حبيب همّ أن يسكنها حين رأى بيوتها وبناءها مفروغاً منها ، وقال : مساكن قد كفيناها[1] فكتب إلى عمر يستأذنه ولكن الخليفة لم يرتض هذا المقام بسبب أو بآخر ؛ بسبب من هذا الماء الذى يحول بينهم وبينه كما يقول المؤرخون ، أو بسبب مما

(١) ابن عبد الحكم ٩١

نعرف من روح عمر فى محاولة الابقاء على نظام الجند أن تتوزعه المدن وتستغرقه المساكن وتُخمِد جذوتَه حياةٌ هينة ومقام ليّن .. ولذلك تحول عمرو من الإسكندرية إلى الفسطاط .

ولقد لمح المؤرخون هذا التماثل بين طرفى الدولة ، ولمحوه فى نطاق من خوف عمر من البحر ، فذكروا أن عمر كتب إلى سعد بن أبى وقاص ، وهو نازل بمدائن كسرى ، وإلى عامله بالبصرة ، وإلى عمرو بن العاص ، وهو نازل بالاسكندرية : « أن لا تجعلوا بينى وبينكم ماء متى أردت أن أركب إليكم راحلتى حتى أقدم عليكم قدمت ؛ فتحول سعد من مدائن كسرى إلى الكوفة ، وتحوّل صاحب البصرة من المكان الذى كان فيه ، فنزل البصرة ، وتحول عمرو بن العاص من الأسكندرية إلى الفسطاط[١] » .

ومهما يكن من شىء فى أمر هذا التجاوب بين أطراف الدولة وفى أمر هذه الأسباب التى دعت عمر إلى هذا اللون من السلوك فى تمصير المدن ، فإن المسلمين فى مصر قد اختطوا الفسطاط ، وأقاموا أول ما أقاموا هذا المسجد الذى كان يكون دائما آية استقرارهم فى الأرض وغلبتهم عليها ، وكان تمثيلاً لكل حركتهم فى طابعها الدينى وفى ظواهرها الاجتماعية ؛ ثم مَضَوْا بعد ذلك فى تخطيط الخطط .

ولقد أراد الخليفة أن يكون الفسطاط عسكراً كما أراد البصرة والكوفة ، ولكن الذى حدث هناك حدث هنا أيضاً ، فقد جاوز الفسطاط أن يكون معسكراً إلى أن يكون مدينة ، وحارب عمرو كل مظاهر الترف فى البناء، ولكن الترف فى البناء غلب عُمر على وصاياه ، واتخذ عمرو المنبر ، فكتب إليه الخليفة : « بلغنى أنك اتخذت منبراً ترقى به على رقاب المسلمين ، أو ما بحسبك أن تقوم قائماً ، والمسلمون تحت عقبيك ، فعزمت عليك لمّا كسرته[٢] » ؛ « وبُخِّر المسجد بين يدى عمر[٣] » ، وبنى خارجة بن خدافة غرفة ، فكتب الخليفة إلى عمرو : « أما بعد ، فقد بلغنى

(١) ابن عبد الحكم ٩١ (٢) نفس المصدر ٩٢ (٣) نفس المصدر والصفحة

أن خارجة بنى غرفة ، ولقد أراد خارجة أن يطّلع على عورات جيرانه ، فإذا أتاك كتابى هذا فاهدمها إن شاء الله[١] » .. وبنى عبد الله بن سعد بن أبى سرح فى ولاية عثمان قصر الجنّ[٢] ، وإنما ينسب العرب إلى الجن كل خارق معجز ، واختط ابن ملجم بالراية الدارَ المبنىّ وجهها بالحجارة[٣] .

ومضت مظاهر الترف تشق طريقها إلى حياة الجند ، ولم ينقطع معسكر المسلمين أن يتخذ صورة المدينة ، وأن يتميز بمظاهر الاستقرار ، ولم ينقطع الخليفة بما كان من تتبعه لجنده فى الأقطار ، عن أن يكتب لهم ، وأن يوبخهم وينصحهم ، ولكن توبيخ الخليفة أو نصحه لم يستطع أن يغالب هذه الموجة التى غمرت المسلمين بفعل ما كان من آثار الأجواء الجديدة فى عيونهم وقلوبهم .

وتتابع الزمن واختلف الولاة وتوالى الخلفاء ، ومضى البناء والضرب فى الفسطاط حتى عاد هذه المدينةَ الزاهية بكل ما فى المدينة من مرافق الحياة المستقرة الهانئة : القصور والحمامات والقيساريات والقطائع والأفنية والساحات وما إلى ذلك .

ومن المؤكد أن حياة المسلمين بالفسطاط لم تمض فى هذا الأسلوب القبلى الذى بدا عند التخطيط أو أول العهد بالنزول ، فتحوّل المعسكر إلى المدينة ، بل لعل هذا التحول كان سبباً ونتيجة معاً لتطور الحياة القبلية إلى الحياة المدنية ؛ فهذه القبائل كانت تتجاور وتتلاحم ، وكانت تتصاهر وتتزاوج ، وكانت تتوارث[٤] وكان يجمع بينها السوق والمسجد ، وكان يجمع بينها الأفنية والمرابع ، وكانت وفرة الحياة وخصبها لا يدعان سبيلاً إلى تشقيق خصوماتها وإثارة نعراتها ، بل ربما

---

(١) ابن عبد الحكم ١٠٤ ورواية أخرى ١٠٧

(٢) ابن عبد الحكم ١١٠ (٣) نفس المصدر ١١٢

(٤) فى ابن عبد الحكم ١١٣ ليس لابن أبرهة بفسطاط مصر ، وإنما خطتهم بالجيزة ، وإنما صارت المنازل التى لهم بالفسطاط وراثة ورثوها من الوعلية لأنهم كانوا صاهروا إلى ابن وعلة فصارت المنازل لهم بالميراث .

كان اشتراكها ، أو أكثرها ، فى أصول يمنية واحدة عنصراً مساعداً على فثء عصبياتها . ولهذا كان من الطبيعى أن تؤثر الطوابع المدنية فى حياتها على الطوابع القبلية ، وأن تبرز هذه الطوابع الجديدة ، وأن تشتد حتى لتوشك أن تتغلب فيما بعد على كل شيء سواها ؛ والتفاصيل التى يتحدث بها المؤرخون الإسلاميون عن القطائع لتشهد بوضوح على أن نظام الخطط هذا قد داخله كثير من التغيير ، فانتقصت أطرافه ، واستُبْدِلت معالمه ، وحُرِّفت صوره ، ونشأت عمائر وقصور ، حتى لكان الفسطاط فى أواخر القرن الأول غير الفسطاط فى أول عهده بالعرب إذ نزلوه.

على أن شيئاً آخر توفّر للكوفة ولم يتوفر للفسطاط ، ذلك أن الكوفة لم تعدم مدينة كالبصرة تنافسها وتخالفها ، وتعين هذه المنافسة والمخالفة على أن يغمر الشعورَ بالقبلية الشعورُ بالمدينة ويطغى عليه . أما هنا فى الفسطاط فلم يكن شيء من ذلك ، وكان الفسطاط دون أن يكون إلى جانبه فسطاط آخر ، ولم تقم الإسكندرية بالدور الذى قامت به البصرة ؛ وقد تكون غلبة الجوالى الأجنبية عليها لم تمكّن لظهور العرب فيها ، ومنافستهم لعرب الفسطاط ؛ وأغلب الظن أن الفسطاط قد عُوِّضَ من ذلك روح العمران التى كانت فى نفوس الجنوبيين من نحو ، والتى كانت تغمر مصر من نحو آخر ؛ ولعل هذا الشعور أن يكون هو الذى ساعد على أن تجوز الفسطاط مرحلة الطفولة ، فى سمات المعسكر ، إلى مرحلة الفتوة فى ثياب المدينة .

ب — الجيزة :

ولم يختط المسلمون الفسطاط وحده ، وإنما مصّروا معه الجيزة ، فقد قُدِّر لفريق من همدان ومن والاها من يافع وغيرها[1] أن تنزل هذه القطعة من الأرض ، وأن تستحبها لنفسها ؛ فلما كتب عمرو إلى الخليفة يعلمه « بما صنع الله المسلمين ، وبما فتح عليهم ، وما فعلوا فى خططهم ، وما استحبت همدان ومن والاها من النزول بالجيزة[2] » كتب إليه عمر ، وقد خاف على همدان

(١) ابن عبد الحكم ١٢٩ (٢) نفس المصدر ١٢٨

— والأمر لمّا يستقر بعد — أن يدهمها داهم : « كيف رضيت أن تفرق عنك أصحابك ! لم يكن ينبغى لك أن ترضى لأحد من أصحابك أن يكون بينك و بينهم بحر ، لا تدرى ما يفجأهم ، فلعلك لا تقدر على غياثهم حتى ينزل بهم ما تكره ؛ فاجمعهم إليك ، فإن أبَوْا عليك وأعجبهم موضعهم ، فابْنِ عليهم من فىء المسلمين حصناً(١) » . . وكذلك كان ؛ فقد أعجب الهمدانيين موضعهم بالجيزة ، وأبوا ما عرض عليهم عمرو ، فاضطر أن يبنى لهم حصناً من مال المسلمين .

وليس بين أيدينا كثير من التفاصيل عن تخطيط الجيزة ، ولكننا نستطيع أن نجزم أن نزول قبيلة واحدة مع من والاها من رهطها فى هذه المنطقة كان معناه نشأة مدينة جديدة ليست فيها هذه التقسيمات التى تتوزعها القبائل المختلفة . . ومن المؤكد أن ما بين الجيزة والفسطاط لم يكن بعيداً ، وأن صلات من الجوار والتبادل والتزاوج مزجت ما بين السكان وربطت ما بين الأرض وغطت الفروق اليسيرة بأسباب من التقارب والاندماج(٢) .

٢ — الأخائذ

ولم يقتصر استقرار المسلمين فى مصر على الخطط فحسب ، وإنما بدا فى صورة أخرى هى هذه الأخائذ . . وعلى حين كانت الخطط فى الفسطاط والجيزة كانت الأخائذ فى الأسكندرية وما حولها .

ويبدو أن طبيعة الأسكندرية والطريقة التى فتحت بها تعاونت على صياغة أسلوب الأخائذ هذا ، فقد كانت الأسكندرية تضم أخلاطاً من الناس وكان يغلب عليها الطابع البيزنطى أكثر مما يغلب على المدن الأخرى ، ولعل وجودها على الساحل ساعد على هذين الأمرين معاً فأفاض عليها أجناس الناس ووثق الصلات بينها وبين القسطنطينية . . ولا ريب أن مركزها التجارى فى شرقى البحر الأبيض المتوسط تتبادل عروض التجارة بين أوروبا والشرق — ومركزها الحربى كمسلحة

---

(١) ابن عبد الحكم ١٢٨ (٢) اقرأ هامش ٤ صفحة ١٤١ .

للأسطول البيزنطى وأكبر قواعده فى هذا الجانب من البحر — ومركزها السياسى كعاصمة لايالة مصر . . لا ريب أن ذلك كله كان يساعد على أن يكثر فيها الروم ، وأن يغلبوا عليها، وأن يهيلوا عليها طوابعهم اللغوية والثقافية .. فلما كان الفتح هاجرت كثرة كثيرة من هؤلاء الروم إلى حيث وجدت مأمنها فى بيزنطة نفسها أو فى الولايات الأخرى ، ويحدثنا ابن عبد الحكم : « أن عدة من بالأسكندرية من الروم مائتا ألف من الرجال ، وأنه لحق بأرض الروم منهم أهل القوة وركبوا السفن وكان بها مائة مركب من المراكب الكبار تحمل فيها ثلاثون ألفاً مع ماقدروا عليه من المال والمتاع والأهل ، وبقى من بقى[1] » . . نحن إذن أمام هجرة واسعة يغادر فيها هذا العدد الضخم مدينة كانت آية فى العمران وانتشار البناء ، ويخلف منازله ومرابعه ويدعها وراءه خالية فلا يكون أمام المسلمين الذين دخلوا المدينة إلا أن ينزلوها بعد أن نفوا سلطان الروم عنها ، « وإنما هى منازل قد كفوا أمرها » كما قال عمرو ، فلا يحتاجون إلى تخطيط وبناء .

والأخبار القليله عن أخائذ الأسكندرية تمثل لنا نزول المسلمين فيها فى نطاق من هذه الظواهر والمراحل الآتية :

ا — الابتدار : كان الجند يبتدرون المنازل التى كان يسكن فيها أصحابها من الروم قبل هجرتهم فيسكنونها . . وذلك يعنى أن المنازل لم توزع أول الأمر بين الجند ولم تقسم عليهم وإنما يسبق أحدهم إلى بيت فينزله .

ب — التخصيص : لم يطل نظام الابتدار هـذا ، فإن عمراً خاف على هذه المنازل أن تخرب إذ كانوا يتعاورونها ، ولذلك لجأ إلى تخصيص كل جماعة بالمنزل الذى غلبوا عليه فيكون لهم ولبنى أبيهم .

وكان الأساس فى هذا التخصيص السبق كذلك ، وكانت علامته أن يركز الرجل رمحه « فمن ركز رمحه فى دار فهى له ولبني أبيه » فأدي ذلك إلي أن يدخل

---

(١) ابن عبد الحكم « ماسيه » ص ٧٤

الرجل الدار فيركز رمحه فى منزل منها ثم يأتى الآخر فيركز رمحه فى بعض بيوت الدار فكانت الدار تكون لقبيلتين ثلاث .. »

وهذه الظواهر لا تكوّن صورة واضحة حية عن نظام الأخائذ ، ولعل هذا النظام بهذه الصورة من الابتدار أو من التخصيص على طريقة السبق إلى ركز الرمح إنما كان فى المرحلة الأولى من فتح الإسكندرية خلال الغارات عليها أو فى أيام الحصار الطويل ، وفى نطاق من الضواحى فحسب .. أما بعد أن استقامت البلاد فما من شك أن الأمر آل إلى التخصيص المنظم الذى يحدثنا عنه ابن أبى حبيب وابن هبيرة : « فلما استقامت لهم البلاد قطع عمرو بن العاص من أصحابه لرباط الإسكندرية ربعَ الناس ؛ وربع فى السواحل والنصف مقيمون معه ، وكان يصيّر بالإسكندرية الربع بالصيف بقدر ستة أشهر ويعقب بعدهم شاتية ستة أشهر وكان لكل عريف قصر ينزل فيه بمن معه من أصحابه واتخذوا فيه أخائذ[1] » .

الأخائذ إذن مرت فى طورين اثنين : فى طور الفتح وقد كانت لوناً من الابتدار ، وفى طور الاستقرار حيث آلت إلى لون من التخصيص والتحديد .

ويمتاز نظام الأخائذ عن نظام التخطيط بأنه لم يتح للقسمة القبلية فرصة الظهور ، ولم يعنها على أن تعاود التشكل بعد أن فقدت هذا التشكل فى نظام الجيش أو فى اختلاط الهجرة . فالافتراق فى المنازل والتوزع فى البيوت كان معناه اجتماع أفناء من الناس على منطقة يسكنونها ، تجمعهم حياتهم المشتركة التى يبدأونها فى المدينة وتحجب عنهم حياتهم التى خلفوها فى الجزيرة ، حتى لينزل الدار الواحدة كما رأينا فى رواية ابن عبد الحكم — قبيلتان أو ثلاث .. وتلك ظاهرة شديدة الخطر من وجهين اثنين من وجه عربى لأن معناها التخلى عن مقومات الحياة السابقة فى الجزيرة ومحاولة التحلل منها قدر ما يسع الإنسان أن يتحلل من حياة قديمة ليكتسى حياة جديدة ؛ ومن وجه مصرى لأن هذا التوزع فى المنازل ومجاورة الروم والأقباط الذين ارتضوا الجزية معناه التأهب لتشكيل المجتمع الجديد وإسراع الخطى نحو التمصير .

(١) ابن عبد الحكم ١٣٠ - ٣١

وأغلب الظن أن نظام الأخائذ لم يقتصر على الاسكندرية وحدها ، وربما كنا مضطرين أن نفترض أن هذا النظام قد طبق فى المدن الأخرى التى لم يختط فيها المسلمون والتى كان من هجرة الروم عنها مجال لسكن المسلمين فيها .

٣ — القطائع

والمظهر الثالث لاستقرار المسلمين تبدّى فى صورة القطائع . ويحدثنا إبن عبد الحكم [(١)] عن طائفة من هذه الإقطاعات منذ كان معاوية ، بل إنه ليحدثنا عن إقطاع عمرو بن العاص سندر أو ابن سندر [(٢)] أرضاً واسعة وداراً ، فيما كتب به إليه عمر بن الخطاب تنفيذاً لوصاة النبى صلى الله عليه وسلم .

وقد كانت تكون هذه القطائع فى الأراضى الخلاء الواسعة [(٣)] التى آلت ملكا للدولة ، ليس لأحد عليها حق أو ارتفاق ، إما لأنها من أرض الروم أو الأقباط الذين لاوارث لهم [(٤)] . أو لأن صاحبها قد مات عنها [(٥)] . وكانت تهدف إلى أغراض مختلفة :

١ — كانت تكون تعويضاً عن أرض يضطر الخليفة إلى شرائها من صاحبها لتنظيم المدينة أو تجميلها أو إقامة بعض الأبنية العامة عليها كدار الضيافة أو قصر الوالى أو بيت المال أو الديوان أو الأسواق « القيساريات » . ومن هذا النوع أن عبد العزيز بن مروان بنى القيساريات : قيسارية العسل وقيسارية الحبال وقيسارية الكباش وهى فى خطة قوم من بلىّ يقال لهم الوحاوحة ، والقيسارية التى يباع فيها

---

(١) ابن عبد الحكم ١٣٢ — ١٣٩ (٢) نفس المصدر ١٣٧ — ١٣٨

(٣) بعد أن بنى عبد العزيز بن مروان القيساريات « الأسواق » بقيت بعد ذلك من الفضاء بقية بين بنى وائل والبحر فأقطعها بنو العباس الناس « ابن عبد الحكم ١٣٦ » .

(٤) فى كتاب عمر بن الخطاب لعمر إذ سأله عن رهبان يترهبون بمصر ، فيموت أحدهم وليس له وارث : ان من كان منهم له عقب فادفع ميراثه إلى عقبه ، ومن لم يكن له عقب فاجعل ماله فى بيت مال المسلمين فإن ولاءه للمسلمين . ابن عبد الحكم « ماسيه » ٨١ — ٨٢

(٥) ابن عبد الحكم ١٣٨ قطع عمرو لسندر أرضاً واسعة وداراً فجعل سندر يعيش فيها فلما مات قبضت فى مال الله ، ثم أقطعها عبد العزيز بن مروان الأصبغ الفقيه فيما بعد .

البزّ وهى التى تعرف بقيسارية عبد العزيز ، وأدخل فيها من خطط الراية وكان فيها منزل كعب بن عدى العبادى ، فعوّضه منها داره التى فى بنى وائل [١] .

ب — كانت تكون تكريماً لبعض رجالات المسلمين أو حدّاً من أطماعهم ، أو تنفيذاً لوصاة الرسول فيهم، أو اقتداء بإكرام الرسول لهم أو مثوبة لهم ، على التفانى فى جهادهم . . وعلى ذلك كان اقطاع سندر ، واقطاع الرسول الذى كان بعث به المقوقس إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، واقطاع وردان مولى عمر [٢] .

ومهما يكن من شيء فقد كانت ظاهرة القطائع هذه سبيلا من السبل التى مكّنت لانتشار البناء والتنافس فيه ، وكانت تشبه أن تكون دفعاً إليه وحثّا عليه . ولاشك أن هذه القطائع خطت بالفسطاط خطوات واسعة ، وأنها ساعدت بما تمتاز به من تفرد ، على تجاوز الصورة القبلية والإغضاء عليها .

* * *

آية هذا أن استقرار المسلمين فى مصر اتخذ هذه المظاهر الثلاث من الخطط والأخائذ والقطائع . كان فى الخطط تحولا من المعسكر إلى المدينة وانتقالا من الشكل القبلى إلى الصورة المندمجة — وكان فى الأخائذ مدنيا وسار فى طريقه إلى التمصر وعجّل الخطى إلى نشأة المجتمع المصرى الجديد — وكان فى القطائع فرديا مكّن لطوابع الحياة المدنية من نحو ، ولذوى اليسار من نحو آخر أن يتنافسوا فى البناء وما يكون فى البناء من زخرف وترف . وكان هذا البناء من أولى المظاهر المبكرة التى تبودلت فيها التأثيرات بين الطوابع العربية وبين الطوابع البيزنطية والمصرية . فكانت ارهاصا بنشأة الفن الإسلامى فيما بعد .

---

(١) ابن عبد الحكم ١٣٦ ومن الأمثلة الأخرى على هذا النوع الأخبار الأولى فى حديث القطائع عند ابن عبد الحكم ١٣٢ وبناء دار الأضياف ١٣٣

(٢) ابن عبد الحكم سندر — ١٣٧ — ١٣٨ . رسول المقوقس   وردان ١٣٦ ،

القسم الثالث

تتابع الهجرات إلى مصر — صورة هذه الهجرات ونوعها

حين تحدثنا عن وفود العرب إلى مصر حاولنا أن نتعرف إلى طبيعة العرب الذين كانوا فى الجيش ، فلم نستطع أن نميز إلا هذا الخليط المتشابه من القبائل المختلفة و إن كنا قد وضعنا أيدينا على عديد من قبائل الجنوب كانت تغلب على هذه الهجرة الأولى ، وعلى عديد من مسلمى الفرس والروم .. غير أننا عوضنا من ذلك بأخبار الخطط التى حفظت لنا أسماء القبائل ومنازلها .

ا — الصورة :

وأحب الإشارة إلى أن دلالات هذه الخطط لا تعنى بالضرورة أن هذه القبائل كانت كلها قد شاركت فى الفتح ، وليس بين أيدينا نص مقنع يدل على أن هذا التخطيط بالصورة التى نقل إلينا فيها كان كله عقب الفتح مباشرة ، ولا نملك صورة واضحة لتدرّجه ، وأقدم الروايات عنه إنما ترجع إلى ما كتبه ابن عبد الحكم فى القرن الثانى الهجرى . وأغلب الظن أن عمراً اختط الفسطاط أولا وكان فى جيشه كثرة من قبائل الجنوب فاستمدت هذه القبائل مَنْ وراءها فى الجزيرة واستدعته ، فأقبلت مهاجرةً طلقةً أو مُمِدّة مُجَنّدة فى سنوات متتاليات ، واختطت لنفسها إلى جانب من حولها ، حتى اكتملت لنا هذه الصورة التى يحدثنا عنها رواة ابن عبد الحكم وأقدمهم فيما يبدو يزيد بن حبيب (٧٥ — ١٢٨) والليث بن سعد (٩٤ — ١٧٥) وابن لهيعة (٩٧ — ١٧٠ أو ٧٤) . . وعلى ذلك يبدو أن من التوسع ، بعض التوسع ، أن يكتب الأستاذ كايتانى على المخطط الذى وضعه للفسطاط من هذه الروايات أنه خطة الفسطاط عند تأسيسه فى سنة ٢١ [١] .

وتتابعت القبائل بعد ذلك تهبط أرض مصر . . وقد لا نستطيع أن نلمح كل خطوات هذا التتابع ولكننا نستطيع أن نتمثل صورة حية عنه فيما كان فى عهد

(١) كايتانى حوليات الاسلام المجلد الرابع ٥٦٩

هشام بن عبد الملك (١٠٥ — ١٢٦) إذ نقلت إلى مصر بطون كثيرة من قيس حين تولاها عبيد الله بن الحبحاب [١] .

ونستطيع لذلك أن نقول إن القبائل العربية كانت تفد على مصر فى صورة جيوش مجندة يبعث بها الخليفة — أو إنها كانت تصاحب الولاة الأمويين لتشد من أزرهم — أو إنها كانت تفد مهاجرة تبتغى سعة من الرزق وبحبوحة من العيش . . ولقد قدرنا أن الجيش كان حين فتحت الاسكندرية بين ١٥ — ٢٠ ألفاً . ولكننا نرى فى خبر يسوقه ابن عبد الحكم [٢] عن ابن لهيعة أن الديوان كان زمان معاوية أربعين ألفاً ؛ ثم ازدادت هذه الآلاف بعد ذلك حتى وهبتها مصر مصريتها واستوهبتها لغتها وعقيدتها .

ب — النوع :

وتخطيط الفسطاط دلّنا على أن أكثر مسلمى مصر كانوا من عرب الجنوب غير أن استقراء أنباء المهاجرين إلى مصر عند المؤرخين الذين عنوا بالالتفات إلى القبائل كالمقريزى والكندى والسيوطى ينتهى بنا إلى أن قبائل الشمال كانت طائفة قليلة مثل كنانة فهم حتى ولاية عبد العزيز بن مروان سنة ٦٥ . فقد ذكر الكندى [٣] أن عبد العزيز قال لأبيه مروان حين ولاه . « يا أمير المؤمنين كيف المقام ببلد ليس فيه أحد من بنى أمى » .

فلما كان عهد هشام أوائل القرن الثانى قص الكندى ما كان من أمر عبيد الله ابن الحبحاب مع هشام حين ولاه مصر فقال : « ما أرى لقيس فيها حظاً إلا لناس من جديلة وهم فهم وعدوان » وكتب إليه : « إن أمير المؤمنين أطال الله بقاءه قد شرف هذا الحى من قيس ونعّشهم ورفع من ذكرهم وإنى قدمت مصر فلم أر لهم فيها حظاً إلا أبياتاً من فهم وفيها كور ليس فيها أحد ، وليس يضر بأهلها نزولهم معهم ولا يكسر ذلك خراجاً ، وهى بلبيس . فإن رأى أمير المؤمنين أن ينزلها هذا الحى من

(١) الكندى ٧٦ — ٧٧ والمقريزى فى البيان والاعراب ٦٤ — ٦٥
(٢) ابن عبد الحكم ١٠٢ (٣) الولاة والقضاة ٤٧

قيس فليفعل . فكتب إليه هشام : أنت وذلك فبعث إلى البادية فقدم عليه مائة أهل بيت من بنى نصر ومائة أهل بيت من بنى عامر ومائة أهل بيت من أفناء هوازن ومائة أهل بيت من بنى سليم . فأنزلهم بلبيس وأمرهم بالزرع ونظر إلى الصدقة من العشور فصرفها إليهم فاشتروا إبلا فكانوا يحملون الطعام إلى القلزم وكان الرجل يصيب فى الشهر عشرة دنانير وأكثر وأقل . ثم أمرهم باشتراء الخيول ، فجعل الرجل يشترى المهر ، فلا يمكث إلا شهرا حتى يركب ، وليس عليهم مؤونة فى إعلاف إبلهم ولا خيلهم لجودة مرعاهم . فلما بلغ ذلك عامة قومهم تحمل إليهم خمسمائة أهل بيت من البادية فكانوا على مثل ذلك فأقاموا سنة فأتاهم نحو من خمسمائة أهل بيت فمات هشام و ببلبيس ألف وخمسمائة أهل بيت من قيس[1] » .

وهذا النص الذى يسوقه الكندى غزير الدلالة لا من حيث أنه صورة حية متحركة لهجرة القبائل فحسب بل من حيث أنه صورة واضحة قوية الدلالة ، تحدها أرقام وسمات لحياة العرب فى مصر وطريقتهم فى اكتساب العيش وأسلوبهم فى الهجرة وتناديهم لها و بواعثهم عليها واختلاطهم بالمصريين وممارستهم لأنواع من العمل . . فلم يكونوا ، أو لم يعودوا ، هذه الطبقة المستعلية التى تمتهن الحكم وتصطنع الإدارة وتعيش على الديوان ؛ ولكنها هذه الطبقة التى تعنى بالتجارة بين الحجاز ومصر ، وتربّى الخيل وترعى الإبل ثم تغدو بها تبيعها ، ويدرّ عليها ذلك ربحاً لا يغفل الكندى عن تحديده حتى تكتمل لنا صورة واضحة عن مستوى المعيشة آنذاك . . وهو ربح قد يغنى هذه الطبقة عن أن تنتظر نصيبها فى الديوان أو تنظر إليه . . ولعل هذه المقدمات هى التى هوّنت على المعتصم بعد قرن كامل أن يقطع الأعطيات عن العرب و يسقط مَنْ فى الديوان منهم .

وقد اشترط هشام على هذه القبائل المهاجرة ألا تنزل الفسطاط ، كأنه خشى أن يكون ذلك سبيلا إلى أن تتنازع مع القبائل الأخرى فأنزلها عبيد الله الحوف

---

(١) الكندى ٧٦ — ٧٧ والمقريزى فى البيان والاعراب ٦٥ — ٦٦ مع يسير اختلاف .

الشرق وفرّقها فى أرضه . . غير أنه من المؤكد أن الحوف لم يضرب عليهم بسور ، فقد امتدوا بعد ذلك هنا وهناك فى الجيزة والفسطاط والأسكندرية واختلطوا بالقبائل الأخرى كما اختلطوا بالمصريين أنفسهم وكانوا عنصراً من بناء المجتمع بعد ذلك .

إن الصورة التى تعاون المؤرخون على إمدادنا بموادها الأولى تدلنا على أن استقرار المسلمين فى مصر أول الأمر كان استقراراً قبلياً ، ولكننا نريد أن نكون أكثر حذراً فالتخطيط القبلى الذى كان أول العهد بالنزول آل كما رأينا إلى تشابك قوى وإلى صورة مدنية — وتتابعُ العرب بعد ذلك على هذه الأرض الطيبة سواء كانوا من قيس أو من يمن كان سبقه ضعف هذه النزعة فى نفوس الوافدين المهاجرين أو فى نفوس المقيمين المستقرين — ثم أن العرب لم يكونوا فى الفسطاط وحدها وإنما كانوا فى الأسكندرية وفى غير الأسكندرية من مدن ، وهم لم يختطوا هناك خططاً ولم يعيشوا قبائل — وطبيعة الحياة فى مصر ، أعنى طبيعة الحياة فى الأرض التى تولى الزراعة أكثر اهتمامها ، لا تمكّن للطابع القبلى — وارتداد أكثر المسلمين الوافدين إلى الأصول اليمنية الجنوبية كان مساعداً على اندماج أطراف المجتمع فى حياة مؤتلفة . . ولذلك فإن فى وسعنا أن نقول إن استقرار المسلمين فى مصر إن كان بدأ قبلىّ الصووة فيما بدأ من تخطيط الخطط فإنه ، بحكم ما تبشر به الدعوة الإسلامية وما يفرض التطور الاجتماعى وما تترك البيئة من أثر ، لم يستمر فى هذه القبلية وإنما جاوزها إلى طور آخر تخفت فيه هذه العصبية ليحلّ محلها ألوان أخرى من عصبيات المجتمع الجديد فى السياسة أو الحزبية أو الدين .

القسم الرابع : انتشار الإسلام

كيف كان انتشار الإسلام فى مصر وكيف خطا إليه المجتمع المصرى هذه الخطوات ؟ ما العوامل التى ساعدت عليه وما العوامل التى عاقته ؟ كيف تقرب المسلمون إلى المصريين وماذا نشدوا بينهم من أسباب .

١ — الإقبال على الإسلام

من الواضح أن المسلمين حملوا معهم عقيدتهم يعرّفون الناس بها ويدعونهم إليها ويتمنون أن يظفروا بدخولهم فيها ، فالدعاء إلى الإسلام كان أول الخطى فى الحركة الإسلامية ، ولم يكن المسلمون يستجيزون حصاراً ولا يناجزون قتالاً إلا بعد أن يعرضوا الدعوة ويبعثوا الدعاة ويوفدوا إلى المقاتلة الوفود .

وهذا الأصل الكبير الذى اتبعه المسلمون فى العراق والشام اتبعوه كذلك فى مصر فوجدنا الرسل فى حصار بابليون بين المقوقس وعمرو ، ونقلت إلينا أنباء الفتح ما دار فى مجالس هؤلاء الرسل من أحاديث ، سواء كان ذلك نصوص هذه الأحاديث أو موضوعاتها .

وقد وجد الإسلام فى مصر أرضاً خصبة وعلى الرغم مما نعرف من حرص المصريين على ما يدينون به ، فقد التمس الإسلام قرابة ما بينه وبين القبط وأشاد بهذه الرحم الماسة بين العرب من نحو وبين الأقباط من نحو آخر وتحدث عن مارية زوجة إبراهيم وأم اسماعيل فى الزمن الماضى وعن زوج الرسول صلى الله عليه وسلم وأم ولده إبراهيم فى الزمن القريب . . وما من شك فى أنه تحدث كذلك عن صلة ما بين الإسلام ، هذا الدين الجديد ، وبين الدين القديم ، دين إبراهيم ، وعما بينه وبين الدين المسيحى ، وقصّ أحاديث الرسول فى الاستيصاء بالقبط ، واتخذ هذه الأسباب جميعاً أسباب القرابة والتقارب لتكون سبيله إلى الإيمان بالدعوة الإسلامية والاستجابة لها .

وليس بين أيدينا كل ما نود لو نحصل عليه عن تدرج انتشار الإسلام فى مصر وتتابع الخطى إليه . ولكننا مع ذلك نستطيع أن نجمع طائفة من أنباء الفتح وما تلاه من أحداث وأن نكوّن منها الخطوط الكبرى فى هذه الصورة حتى نكون على بينة مما كان من تفشي الإسلام أولا وغلبته أخيراً .

١ — وأول ذلك أن طائفة من الأسرى أخذهم المسلمون فى باهيب وخَيْس

وسلطيس وتفرقوا فى المدن ، فلما أغضب ذلك عمر ونادى نداءه : لا فىء ولا عبيد ، خيِّر هؤلاء الأسرى بين الإسلام وبين النصرانية ، فمن أسلم فهو من المسلمين له مالهم وعليه ما عليهم ، وإن اختار دينه خلوا بينه وبين قريته[١] فاختار الإسلام منهم كثير[٢] . وإسلام كثرة من هؤلاء الأسرى يمثل إذن الدفقة الأولى التى انثالت مجتمعة فشقت طريقها إلى الإسلام .

٢ — وإلى جانب هذه الدفقة المجتمعة كان هنالك حركة فردية بين المفكرين فى تقبل الإسلام . . فقد استجاب له كثيرون من الذين كانوا يحسون أعمق القلق فى حياة المسيحية ، ويعانون أقسى الآلام حين يرون أمام أعينهم أو يشهدون فى أنفسهم تطاحن فرقها وتنازع مذاهبها وألوان الاضطهاد الذى يذيقه بعض بعضاً . ولعلّ هذا القلق والألم كان دافعاً لهم إلى أن ينشدوا الحقيقة فى ميدان آخر ، وإلى أن يفتشوا عنها فى غير هذا النطاق الذى عاشوا فيه . . وقد كتب الأستاذ بتلر فى شأن هذا اللون من الناس يقول : « وأما الحقيقة المرة فهى أن كثيرين من أهل الرأى والحصافة قد كرهوا المسيحية لما كان منها من عصيان لصاحبها إذ عصت ما أمر به المسيح من حب ورجاء فى الله ونسيت ذلك فى ثورتها وحروبها التى كانت تنشب بين شيعها وأحزابها ، ومنذ بدا ذلك لهؤلاء العقلاء لجأوا إلى الإسلام فاعتصموا بأمنه واستظلوا بوداعته وطمأنينته وبساطته[٣] » .

٣ — ولربما أسلمت طائفة ثالثة كانت تأنف من الجزية وترجو أن يكون لها فى هذه الجماعة مالها وعليها ما عليها ، وكانت — بفعل ما كان من اضطهاد المقوقس لها — قد ضمرت فيها عقيدتها الدينية واختفت فى اعماقها ، فلما جاء الإسلام فاستثار القرابة والرحم ، مُكِّن له من هذه النفوس فانقادت له ، وفى هؤلاء الذين يجمعون بين

(١) ابن عبد الحكم « ماسبيه » ٧٥

(٢) فى الطبرى ١/٥/٢٥٨٣ صور حية تمثل كيف كان اجتماعهم للتخيير وما كان ينتابهم من ألم أو فرح حين يختار الأسير النصرانية أو الاسلام .

(٣) فتح العرب لمصر ٣٨٥

ضمور العقيدة والتطلع إلى الحياة الأسمى يقول الأستاذ بتلر « فقد رأو أن الإسلام يجعل لهم ماللمسلمين وعليهم ماعلى المسلمين و يساو يهم بالفاتحين فى شرف محالهم ، و يجعلهم إخوانهم فى كل شىء : يسهم لهم فى الفىء ولا يفرض عليهم الجزاء ، فكان فى ذلك باعث قوى لكثير منهم على الدخول فى الإسلام لاسيما وقد طحن المقوقس عقيدتهم طحناً وحطم يقينهم باضطهاده(١) » .

لنا أن نقول إذن إن ثلاث طبقات من الأقباط المصريين أقدمت على الإسلام : طبقة الأسرى الذين اختلطوا بالمسلمين وعرفوا الإسلام معرفة عملية قريبة . . وطبقة المفكرين الذين وجدوا فيه تطلعهم الفكرى . . وطبقة الذين أثقل عليهم الروم الحياة والدين معا فتطلعوا إلى حياة أسمى ودين لا اضطهاد فيه .

٤ — ولم يكن القبط وحدهم فى مصر و إنما كان الروم ، ولقد رأينا فى موقف مصر من حركة الفتح أن الروم كانوا كثرة مقاتلة ومن حولها قلة مسالمة وقلة طامحة . وأغلب الظن أن القلة المسالمة التى دخلت فيما دخل فيه القبط من الذمة قد أسلم بعضها أو كثير منها ، لأنها كانت تعيش فى لون من الغربة النفسية فلا هى اندمجت اندماجا كاملا بمصر ، بحكم الفروق الجنسية والفروق المذهبية ، ولا هى بقيت لها صلاتها التى تربط بينها وبين بيزنطة ، بحكم ما كان من هزيمة البيزنطيين .. وما من شك فى أن هذه الغربة النفسية ، مضافاً إليها ما شئت أن تضيف من أهواء النفوس والعقول جميعاً ، دفعت بها إلى أحضان الإسلام .

وأما القلة الطامحة التى كانت تدور فى الفلك الإسلامى ، تنشد بقاء سلطانها ودوام عزها ، فقد انساقت مع الإسلام ، مافى ذلك شك ، ووجدت فيه تعويضاً عما فقدته فى الحكم البيزنطى ، واستطاعت أن تلائم بين واقعها وبين الواقع الإسلامى فى ألوان من الملاءمة ، كان منها الولاء ، وكان منها الدين ، وكان منها معاونة الجيوش والمساعدة فى الإدارة والدلالة على العورات ، ولعل الرواية التى تتحدث عن إسلام

(١) فتح العرب لمصر ٢٤٣

المقوقس إن بعدت عن الواقع فهى لا تبعد عن التمثيل لموقف طائفة من كبراء الروم والتعبير عنه .

وفى وسعنا أن نضيف إلى ذلك أن عديداً من جند الروم الذين كانوا هزموا فى كثير من المواقع والذين كانوا يمثلون الدرجات الدنيا فى المجتمع قد استجابوا للدعوة الجديدة التى كانت تبدلهم بالخوف أمنا ، وبالحياة حياة خيراً منها .

وفى هؤلاء الروم يقول حنا النقيوسى « قوم ارتدوا عن دينهم المسيحى ودخلوا فى دين البهائم[١] » .

وليست فى أيدينا أسماء هؤلاء الذين أسلموا من الروم ولا تفاصيل فوق هذه التفاصيل عن إسلامهم ولكننا نعرف أن الخطط الحمراوات الثلاث خُصّت بمسلمة الروم وأن منهم هؤلاء الذين قدموا مع الجيش من الشام ، ولكن منهم كذلك من أسلم فى مصر . . وأبو صالح الأرمنى يفسر لنا الحمراء بأنها كانت موضع الراية الحمراء التى أقامها العرب عند فتحهم لمصر وكان يجتمع حولها من يستأمن إلى المسلمين و يسير خلفهم[٢] .

وإن لنا أن نقول هنا أيضاً إن ثلاث طبقات من الروم أقبلت على الإسلام : طبقة مسالمة ارتضته ، وطبقة طامحة اتخذته زلفى ، وطبقة مستضعفة وجدت فيه استعلاءها ورفعتها .

٢ — التدرج فى انتشار الإسلام

ومن الطبيعى أن يكون انتشار الإسلام فى مصر مضى متدرجا — مضى فى خطى بطيئة فى أكثر الأحيان وفى خطى سريعة فى أقل الأحايين حين كانت تثور موجة من دعاية أو موجة من اضطهاد . وقد نستطيع أن نضبط ذلك فى العلاقات التالية .

---

(١) فتح العرب لمصر ٢٤٣ (٢) عن مصر فى فجر الإسلام

١ — كان انتشار الإسلام بين الروم أكثر منه بين القبط . وتفسير ذلك فيما تحدثنا به عن الغربة النفسية التى كانت تلف حياة الروم فى مصر بعد انتصار الإسلام.

٢ — شمل انتشار الإسلام كل طبقات المجتمع القبطى : كان فيه فريق من رجال الدين الرهبان[١] ومن المفكرين العقلاء ومن الأشراف[٢] ومن العامة فلم يقتصر على طبقة معينة .

٣ — كان انتشار الإسلام يتناسب مع انتشار القبائل المهاجرة فكثرة الوافدين من العرب كانت تتيح ألوانا من الصلات ، صلات التقارب أو صلات التزاحم ، وليس للاسلام من دعاة إلا أهله ، وكثيراً ما كانت تؤدى هذه الصلات إلى الإسلام .

٤ — كان انتشار الإسلام فى المدن قبل أن يكون فى القرى وأكثر مما كان فى القرى ، وذلك يرجع إلى انتشار المسلمين فى المدن من نحو وإلى ما يكون من قدرة أهل المدن على الاستجابة للدعوات المختلفة من نحو آخر ، على حين يظل المجتمع الريفى منعزلا بعض العزلة عن هذه التيارات التى تأخذ سبيلها إليه فى بطء وحذر . ويبدو أن الإسلام لم ينتشر فى ريف مصر إلا فى مطلع القرن الثانى حين هاجر إلى مصر مع ولاية عبيد الله بن الحبحاب هذه الأسر القيسية التى سكنت وادى الحوف الشرقى فجاورت الريف المصرى من هذا الجانب وخالطته وحملت إليه عدوى الإسلام وفى ذلك يقول المقريزى « ولم ينتشر الإسلام فى قرى مصر إلا بعد المائة من تاريخ الهجرة عندما أنزل عبيد الله بن الحبحاب مولى سلول قيسا بالحوف الشرقى فلما كان بالمائة الثانية من سنى الهجرة كثر انتشار المسلمين بقرى مصر ونواحيها . ومابرحت

---

(١) يلاحظ حنا النقيوسى (٥٨٥) أنه منذ دخول العرب مصر وقبل أن يتم فتحها نهائياً أسلم كثير من المصريين وحاربوا المسيحيين بعد اسلامهم . ومن هؤلاء يوحنا أحد رهبان دير سينا « عن مصر فى فجر الاسلام ١٨٣ » .

(٢) كان والى الصعيد فى نهاية ولاية عبد العزيز بن مروان قبطياً اسمه بطرس اعتنق الاسلام بعد ذلك « ساويرس ٥٢ عن مصر فى فجر الاسلام ١٩٠ » .

القبط تنقض وتحارب المسلمين إلى ما بعد المائتين من سنى الهجرة [1] » .

٥ — مضى انتشار الإسلام بطيئا ثم استفاض فى كثرة بعد ذلك ثم توقف أخيراً أمام هذه القلة التى حفظت كل مقومات الأقباط لغة ودينا واكتسبت فى معركة النضال الطويلة قدرا من المقاومة أتاح لها الصمود حتى اليوم .

ذلك كل ما نستطيع أن نتحدث به عن الوجه الاجتماعى لانتشار الإسلام ، معتمدين هذه القلة القليلة من النصوص التى بين أيدينا ، متفهمين حياة الجماعة وسير الحياة بها . فلنمض نتحدث عن الناحية الأخرى التى كانت ترافق الإسلام . عن التعريب .

القسم الخامس : التعريب

١ — التعريب اللغوى

كيف دخلت العربية مصر فسلكت سبيلها إلى ألسنة الناس ؟ كيف نازعت القبطية واليونانية وماذا كان من أمر هذا النزاع ؟ ماذا بقى ثابتاً لم يتزعزع وماذا انهار وتحول ؟ ماهى الصورة المجملة لانتشار اللغة العربية فى مصر .

كانت اللغة الرسمية فى مصر قبل الإسلام ؛ منذ عهد البطالسة ، هى اللغة اليونانية كانت لغة السياسة لأنها اللغة التى يتحدث بها الروم أصحاب السيادة — وكانت لغة الإدارة إذ كانت تكتب بها الدواوين — وكانت فوق ذلك لغة الثقافة والعلم — ثم تفشت حتى كانت لغة العبادة فى الكنائس المصرية نفسها تؤدى بها الصلوات وتقام بها الطقوس . . أما اللغة القبطية فقد كانت اللغة اليومية لعامة الشعب المصرى من الأقباط

فلما كان الإسلام تغيرت لغة الطبقة الحاكمة ؛ كان هؤلاء الوافدون يتحدثون بالعربية لا يتحدثون بغيرها . فكان من الطبيعى أن يقبل على تعلم العربية كل أولئك الذين مضوا فى ركاب الجيوش الإسلامية وانساقوا فى تيارها .

وما من شك فى أن انتشار الإسلام كان يساعد على انتشار العربية . . كان

---

(١) الخطط ٢/٢٦١

يسبقها و يمهد لها . . وقد تتالت خطوات الإسلام والتعريب فى كل مراحل الحياة الإسلامية فى مختلف الأقطار ، والذين يدينون بالإسلام كانوا مضطرين إلى أن يتصلوا باللغة العربية فى هذا اللون من الاتصال أو ذاك ، بحكم أن القرآن كان عربيا . . غير أن هذا الاتصال كان يبلغ حد الاندماج حيناً ، وكان يقتصر على الصلات الظاهرة حينا آخر .

أما مصرفقد حققت مع اللغة العربية على توالى الزمن هذا الاندماج الكامل .. وليس عندنا من حوادث الفتح ما يساعدنا على أن نرصد خطوات هذا الاندماج ، غير أننا نستطيع أن نتمثل هذه الخطى فيما نعرف من طبائع الحياة وظواهر المجتمع ، وفيما انتثر من شذرات صغيرة فى ثنايا الروايات والأخبار .

١ — من المؤكد أن انتشار العربية كان عسيراً بعض الشىء ، فليس بين هذه اللغة واللغة اليونانية التى كانت تسود الإدارة والحكم والطبقات المثقفة ، صلة ما .. لا صلة قرابة ولا صلة تعاون ، ولم يكن بينها إلا هذا الجوار الضعيف فى بلاد الشام وهذه الصلات الفردية فى الحركات التجارية . أما اللغة نفسها فقد كانت بعيدة عن اللغة . . كانت كل واحدة منها تنتمى إلى أسرة لغوية مخالفة ، و يشبه أن يكون بينهما هذا الانقطاع الكامل فى الحاضر وفى مدى التاريخ الطويل .

ولا يختلف شأن القبطية فى ذلك عن شأن اليونانية ، فالأمر بينهما مع العربية سواء . ومع ذلك فإن الجو فى مصر لم يكن غريبا عن هذه اللغة الجديدة غرابة كاملة فقد كان فيه هذه الأصداء العربية التى تنبعث من أفواه التجار ، وكان فيه كذلك هذه الأصوات التى ترسلها القبائل الضاربة فى الجانب الشرقى من مصر . وكانت هذه الأصداء والأصوات تشبه أن تقوم مقام المقدمة فى القطعة الموسيقية تبشر بها وتعبر عنها وترسم إيحاءاتها ووقعها ، وكذلك كانت هذه الأصداء والأصوات تمهيداً لما وراءها من نغمات اللغة العربية التى ستجد فى الجو المصرى فراغا يشاركها الرنين ويجاوبها النغم .

ب — وما من شك فى أنه نشأت فى البيئة المصرية هذه اللغة العربية التى يتكلمها عامة الناس: لغة ليست دقيقة ولا صحيحة ولا واسعة ولكنها تضم من الكلمات هذا القدر الذى لا بد منه للتفاهم وكانت تضم هذا القدر من الدقة الذى لا يحيل معانى الألفاظ إلى غير ما وضعت له . . أعنى نشأت لغة شعبية مبسطة مكنت لتحقيق الاتصال بين المسلمين والمصريين ، وأخذت سبيلها إلى الاتساع والدقة شيئا فشيئا مع ازدياد الصلات ، ومع استقرار الفتوح ومع الإقبال على تعلم العربية ، تكلفاً لتعلمها ، ومع انتشار الدين .

حـ — ومن بين أوراق البردى التى لدينا ، ما يضعنا أمام رسائل كتبها الولاة والعمال لأصحاب الكور يتحدثون فيها عن عدد من الشاء أخذوها فأجزروها الجيش خلال زحفه، وعن أثمان هذه الشياه وكيف تقتطع من الجزية ، وعن ظواهر أخرى من الحياة الإدارية الواعية ، وترجع هذه الأوراق إلى عصر متقدم جداً ، إلى السنوات الأولى من الفتح « جمادى الأولى من سنة ٢٢ » ، وقد كتب بعضها بالعربية ، وبعضها بالعربية واليونانية . . ولا شك أن هذه الرسائل البردية عظيمة الدلالة على الطريق الذى شقته العربية إلى الدواوين من نحو ، وإلى ألسنة الموظفين وأقلامهم من نحو آخر (١) .

وهكذا نلاحظ انتشار اللغة العربية فى مظهرين : فى مظهر من لغة التخاطب والحديث عن طريق اللغة الشعبية التى تبدأ سقيمة ثم تحاول أن تكون مستقيمة — وفى مظهر من لغة الكتابة التى يتعاون عليها القرآن الكريم والدين وضرورات الإدارة ، والتى تحاول أن تكون سليمة قَدْر ما يستطيع المسلمون الجدد أن يؤدوا للغة التى يتعلمونها حقها من السلامة والصحة .

وليس بين أيدينا ما يساعدنا على أن نتدرج مع انتشار اللغة حديثاً وكتابة فى نطاق من النصوص المؤيدة ؛ وكل الذى نملك أن نقوله إن التعريب اللغوى

---

(١) راجع جروهمان « محاضرات عن الأوراق البردية العربية » المحاضرة الثانية .

مضى فى طريقه حتى إذا كان تدوين الدواوين بالعربية فى عهد عبد الملك حققت اللغة العربية وثبة واسعة فى مصر وفى غير مصر من الأقطار الأخرى فى الشام والعراق ، واضطر إلى تعليمها جيل من الناس يشمل الموظفين جميعاً ومن كان من حولهم ممن ترتبط حياتهم المعاشية وقيمهم الاجتماعية بهذه الدواوين وهؤلاء الموظفين .

وما من شك فى أن انتشار اللغة العربية أواخر القرن الأول كان بلغ مدى طيباً ، وأن هذه اللغة كانت آنذاك قد مكن لها فجاوزت نصف المرحلة إلى غايتها ، ولم يعد يخشى عليها من غلبة القبطية أو اليونانية فقد تم لها النصر وإنما بقى للزمن أن يصفّى هذه المعركة. ولذلك لا يبدو بعيداً جداً عن الصواب ، فى حدود هذا الفهم ، رأىُ القس رنودو Renaudot الذى أورده كاترمير فى كتابه « أبحاث عن اللغة والأدب فى مصر[1] » أن اللغة القبطية ، بعد فتح العرب لمصر بنحو قرن ، تلاشت نهائياً فى معظم القطر المصرى ولم تعد تعرف إلا بين العلماء الذين كانوا يدرسون تلك اللغة دراسة خاصة .

ولقد مضت اللغة العربية بعد ذلك قدما . . آلت لغة المصريين فى الدين والثقافة والإدارة ، فى العمل والبيت ، وخلّفت القبطية فى جزر صغيرة منعزلة لغةً تاريخية لا تتصل بالحياة من قريب أو بعيد .

٢ — التعريب الجنسى

لم يكن بين المصريين والمسلمين كثير من صلات الإصهار والتزاوج فى القرن الأول إلا أن يكون ذلك بين الذين أسلموا من المصريين واندمجوا فى الحياة الجديدة لغة ودينا وقرابة ، ولا يحدثنا تاريخ الفتح عن ملامح من التعريب الجنسى لا فى التزاوج ولا فى السبى . . وحادثة السبى الواحدة التى أشار إليها الرواة انتهت كما رأينا إلى رأى الخليفة — لا تجعلوا فيئاً ولا عبيداً وأن يخيروا بين الإسلام وبين ما كانوا عليه .

---

(١) عن مصر فى فجر الاسلام ٢٥٩

غير أن الذى لا نجده فى مصر نجده فى بلاد النوبة وفى بلاد برقة . وقد رأينا فى عقود الصلح بعد الفتح أن صلح عبد الله بن سعد بن أبى سرح مع أهل النوبة كان على هدية رءوس منهم يؤدونهم إلى المسلمين فى كل سنة ويهدى لهم المسلمين طعاماً مسمًّى وكسوة من نحو ذلك[1] وأن هذا الصلح أقره الولاة والأمراء وأقره عمر بن عبد العزيز .

وإذن فقد كان هناك تجارة واسعة للرقيق بين مصر وبين بلاد النوبة لم يستطع الإسلام أن يجد غيرها ليصالح عليه ؛ ومن هنا كان إسهامه فيها ، وكان هذا السبى الذى صولح عليه يتفرق فى البيوتات الإسلامية فى مصر وفى الحجاز ، وكان يكون منه الجوارى والإماء ، وكان يكون منه الغلمان والعبيد ، وكان يصطبغ كله بصبغة الحياة العربية واللسان العربى ، ويكون له فيما بعد أثره فى الجيل التالى الذى يأتى بعده والذى يتاح له أن يسلك أحياناً أسمى الطرق فى العلم وفى الحكم .

ولقد وجدنا فى فتوح العراق بعض أسماء السبى الذى كان له فى التاريخ الإسلامى شأن ، ولكننا لم نجد فيما بين أيدينا من حوادث الفتوح هنا ذكراً لبعض هذه الأسماء أو إشادة بها ؛ إلا ما ذكره ابن عبد الحكم من أسماء السلطيسيات ، — وسلطيس إحدى القرى الثلاث التى سُبيت — وأسماء أبنائهن ، فقد عدّ منهم عمران بن عبد الرحمن بن جعفر بن ربيعة ، وأم عياض بن عقبة ، وأباعبيدة بن عقبة ، وأم عون بن خارجة القرشى ثم العدوى ، وأم عبد الرحمن بن معاوية بن حُدَيج ، وموالى أشراف بعد ذلك وقعوا عند مروان بن الحكم ، منهم أبان ، وعمه عياض ، وعبد الرحمن البلهيبى[2] .

ح — ولم يكن الشأن شأن بلاد النوبة فحسب ، ولكنه كان كذلك شأن بلاد برقة ، فقد صالح أهلها على ثلاثة عشر ألف دينار ، وأن يبيعوا من أبنائهم

(١) الطبرى ١/٥/٢٥٨٩و٩٣ وابن عبد الحكم ١٨٨
(٢) ابن عبد الحكم « ماسيه » ٧٦

ما أحبوا فى جزيتهم[(١)]

ومعنى ذلك أيضاً أن الرقيق كان شيئاً مألوفاً فى حياة هذه الجماعة فى برقة ، وأنه كان سبيلاً من سبل التعامل ، ونوعاً من أنواع النقد ، كان المسلمون مضطرين كما يفيد نصّ الصلح أن يتقبلوه .

ولسنا نعرف كثيراً أو قليلا عن هؤلاء الأبناء الذين قدمهم أهلوهم على أنهم من الجزية ، ولكن ما من شك أنهم كانوا عروضاً لتجارة من التجارات الرائجة ، ولعلّ الدولة كانت تبادل بهم فيما تحتاج إليه من أموال فتنقلهم التجارة هنا وهناك . ومن هنا يبدو أنهم كانوا مصدر هذه الحركة الكبيرة فى انتشار الموالى وفى اختلاطهم بالعرب ، وفى تهجين الدم العربى ، وتلوينه ألواناً متباينات .

هذه هى معالم المجتمع الجديد ، وفى تتبع هذه المعالم استطعنا أن ندرك كيف كان هذا المجتمع يتشكل ليكون موطناً من مواطن اللغة العربية والأدب العربى ؛ وسنرى بعد كيف يكون تطور هذه اللغة وهذا الأدب فى هذه المواطن .

ولكننا فى حاجة إلى أن نتمثل كيف كانت تمضى المجتمعات الأخرى التى وطئتها الجيوش الإسلامية ، فلندرس فى الباب التالى نشأة المجتمع الجديد فى بلاد المغرب .

---

(١) ابن عبد الحكم ١٧٠

الباب الرابع

المجتمع الجديد فى المغرب

١ — السكان

وقف المسلمون من طبقات السكان فى المغرب موقف هذه الطبقات منهم ، وهو هذا الموقف الذى تبيّنا فى حركة الفتوح أنه كان متخالفاً متداخلا كثير الألوان ، وكان هنالك دائماً بين هذين الموقفين هذا التعاقب والتجاوب : يمكر الروم فيقسو العرب ، ويقسو العرب فيمكر الروم ، ويقاوم البربر فيسيء العرب ، ويسيء العرب فتزداد مقاومة البربر ، وينتج من ذلك كله نسيج لا نستطيع أن نرده إلى أصوله الأولى فى سهولة ويسر .

ومن المؤكد أن سياسة المسلمين فى هذه المناطق كانت لا تخالف فى جوهرها الأصيل عن سياستهم فى المناطق الأخرى دعوةً إلى الإسلام ورغبة فى انتشاره ، غير أن هذه السياسة كانت تغيب فى ضباب من سوء سياسة بعض الولاة أو من القسوة التى تضطر إليها الحروب والمعارك .

ا — وأول ذلك الدعاء الذى عرفنا أنه كان أول الخطى فى الفتوحات والذى كان عنوان هذه الحركة ومبعثها والذى شهدنا صوراً رائعة منه فى الشام ومصر والعراق . . هذا الدعاء يغيب عن أعيننا هنا فلا نلمح منه إلا آثاراً ضئيلة ؛ ولاندرى أكان ذلك لأن المؤرخين أهملوا الإشارة إليه أم لان المسلمين أهملوا القيام به أم هما الأمران جميعاً . ويبدو أن ما تراوح فيه الفتح من تقدم متقدم وتقهقر متقهقر أعطى الغزوات طابع الغلبة، فنسيت فيها الدعوة منذ أن رفضت هذه الدعوة فى المفاوضات الأولى بين جرجير وعبيد الله بن أبى سرح[1] . وكان من بعض صنيع الولاة

(١) المالكى ١٠ — ١١ وعندابن الأثير ٣/٦٩ فى حوادث سنة ٢٦ : وراسله عبد الله ابن سعد يدعوه إلى الاسلام أو الجزية فامتنع منهما وتكبر عن قبول أحدهما .

أن يصالحوا على المال ، ثم يعودوا من حيث أتوا فعل عبد الله بن سعد بن أبى سرح منذ أول الفتح[١] فألقى ذلك على الفتوحات الإسلامية فى هذه الناحية ، هذا الظلّ المادى الـكالح ، ولولا أنْ جاء بعده من الولاة مَنْ أَوْلى أمر الدعوة جهده — كما فعل عقبة حين ترك فيهم بعض أصحابه يعلمونهم القرآن والإسلام منهم شاكر وغيره[٢] — لتأخر انتشار الإسلام فوق الذى أصابه من تأخر خلال نصف قرن من الجهد المتصل .

ب — وقد تبدت هنا ظاهرة السبى التى لحنا أوائلها فى صلح برقة وصلح بلاد النوبة فى شىء من الوضوح ، ويتحدث المتحدثون عن الغنائم التى كان يصيبها القواد فى غزواتهم فيخصون السبى بالإشارات المؤكدة ويلوّنونه بالألوان المغريات .. فيروى ابن عبد الحـكم : « أن عبد العزيز بن مروان و إلى مصر أخذ مما يحمل حسان من السبى كل ما كان معه ، وكان قد قدم معه من وصائف البربر بشىء لم ير مثله جمالا . فكان نصيب الشاعر يقول حضرت السبى الذى كان عبد العزيز أخذه من حسان مائتى جارية منها ما يقام بألف دينار[٣] » .

وليس أبلغ فى غزارة السبى مما كان من عمل موسى بن نصير « فقد بعث ، حين غزا المغرب ، ابنه مروان على جيش فأصاب مائة ألف ، وبعث ابن أخيه فى جيش آخر فأصاب مائة ألف ، فقيل لليث بن سعد : من هم ؟ فقال البربر[٤] » .

وليس هذا فحسب بل إن بعض الظواهر فى علاقة المسلمين بالبربر كانت تتخذ شكل الرُّهُن ؛ فقد « اجتمع الروم والبربر على قتال حسان وقاتلوه فهزمهم الله تعالى ، فخافوه فاستأمنوا إليه فلم يقبل أمانهم حتى أعطوه من جميع قبائلهم اثنى عشر ألف فارس تـكون مع العرب مجاهدين فأجابوه وأسلموا على يديه ، فعقد لولدى الـكاهنة

---

(١) ابن عذارى ص ٨ ثم طلبوا « الروم » من عبد الله بن سعد أن يقبل منهم ثلاثمائة قنطار من الذهب على أن يكف عنهم ويخرج من بلادهم فقبل ذلك منهم وقبض المـال .

(٢) ابن عذارى ص ٣٧ وفى ص ١٤ وكان فى عسكره ثمانية عشر رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وسائرهم من التابعين .

(٣) ابن عبد الحـكم ٢٠٢ (٤) ابن عبد الحـكم ٢٠٤

بعد إسلامهما عقدا ، لكل واحد منهما على ستة آلاف فارس من البربر وجعله والياً عليهم وأخرجهم مع العرب يفتحون إفريقية و يقتلون الروم ومن كفر من البربر (١) .

ومن الواضح أن هذه الظاهرة جديدة فى تطور الفتح ، ولعل طبيعة فتح المغرب هى التى تُسأل عن هذه الظاهرة وهى التى تعللها ، فقد تطاول على هذا الفتح الأمد واتخذ أطواراً من الهزيمة والنصر ، وما أكثر ما عقدت فيه العقود ونقضت هذه العقود ، ولعل هذا أن يكون هو الذى أظهر المسلمين على فكرة الرهن هذه أن أن يصالحوا البربر عليها ليفيدوا منهم فى الحرب من نحو وليخلطوا بينهم و بينهم فى المجتمع من نحو آخر ، فيكونوا بعد ذلك سبيلهم إلى نشر الإسلام .

ولكننا نحب أن نشير أيضاً إلى أن ذلك لم يكن هو كل سيرة المسلمين ولا سياستهم ، و إنما كان الأمر كما تحدثنا من قبل يختلف مع اختلاف الولاة و يتباين مع رعايتهم للدين أو تغليبهم لمصالحهم الخاصة أو سعيهم وراء إرضاء الخلافة . . والمؤرخون الذين ينقلون إلينا أحاديث السبى والرهن هذه ينقلون إلينا كذلك أن المسلمين عاملوا البربر الذين انضموا إليهم مثلما عاملوا جندهم ، فكان حسان ، كما يقول المالكى تتمة لحديث الرهن السابق و إسلامهم ومشاركتهم فى الفتح : « فمن ذلك صارت الخطط للبربر بأفريقية ، فكان يقسم الفيىء بينهم والأرض (٢) » أعنى أنه كان ينزلهم منزلة العرب لا يفرق بينهم و بينهم فى شىء .

والأمر كما ترى لا يستقيم على حال واحدة ، لا فيما يتصل بالبربر ولا فيما يتصل بالعرب . يختلف مع انقياد البربر ومقاومتهم ، ومع حسن سياسة الولاة وأطماعهم . وعن هذا الاختلاف كانت الصور المتباينات فى سياسة المسلمين .

---

(١) المالكى رياض النفوس ص ٣٦ واقرأ رواية أخرى عند ابن الأثير ٤/٣٠٢ فى حوادث سنة ٧٤ وابن عذارى ٢٩

(٢) المالكى رياض النفوس ص ٣٦

٢ — الأرض

إن المشكلة التى ثارت فى سواد العراق وفى فتوح مصر وهل فُتحت عَنوة أم صلحاً ثارت هنا من جديد أيضاً ولكنها ثارت فى عصور متأخرة ، والذى لاشك فيه أن الفترات الأولى من الفتح لم تكن فى حاجة إلى أن تتعلق بأذيال هذه المشكلة ، فقد كان العرب قلة وكانت الأرض واسعة فلم تعوزهم ، وكانوا كذلك لايكادون يستقرون حيث يستقرون حتى تخرجهم الحرب عن مستقرهم . أما بعد ذلك فى ولاية حسان التى امتازت بلون من الاهتمام بالعمل الإدارى ، فإن المالكى يحدثنا أن حساناً حاول أن يفرد كل قبيل من البربر بجزء من الأرض يخصهم بها ويقفها عليهم ، فكان كأنما يحاول أن ينتقل بالقبائل خطوة فى طريق الاستقرار ، ويقول المالكى : « فمن ذلك صارت الخطط للبربر فى إفريقية فكان يقسم الفيء بينهم والأرض .

وأياً كان الأمر فقد أثار المتأخرون قصة الفتح العنوة والفتح الصلح ، وواضح أن الأرض فى المغرب فتحت عنوة ، ولكن الأصل النظرى فى تقسيم الأرض العنوة لم يطبق فى بلد من البلدان المفتوحة ، وإنما كانت تجرى جميعاً مجرى واحداً وتشملها أحكام الأرض الصلح وتبقى فى يد أصحابها .

والملاحظ أن حل هذه المشكلة والفُتْيا فيها قد اتخذ شكلا جديداً هنا فى النقاش الذى ثار بين الفقهاء والمؤرخين ، فبينما كان ابن عبد الحكم يتحدث عن مصر فيورد الأقوال المتباينة ويجعلها منقسمة بين الذين قالوا إنها فتحت صلحاً والذين قالوا إنها فتحت عنوة ، نجد أن الفقهاء والمؤرخين ، أو بعضهم ، فى المغرب يلتمسون تعبيراً جديداً فلا يتحدثون عن العنوة والصلح وإنما يقولون إن أرض المغرب « أسلم عليها أهلها » وقد كان ذلك قول التادُلى الحافظ أحد فقهاء المغرب فى القرن السادس : إن أرض المغرب أسلم عليها أهلها[1] . « ويحكى أن أحد عمال المنصور بن أبى عامر صاحب الأندلس حين تغلب على أرض فاس قال لهم : أخبرونى عن أرضكم أصلح

---

(١) زهرة الآس فى بناء مدينة فاس « الفريد بل . الجزائر ١٩٢٣ » ٥ — ٦

هى أم عنوة ؟ فقالوا له : لاجواب لنا حتى يأتى الفقيه ، يعنون أبا جيدة ، فجاء الشيخ المذكور فسأله العامل فقال : ليست بصلح ولا عنوة إنما أسلم عليها أهلها . فقال : خلصكم الرجل[١] » — وكذلك يقول أبو زكريا يحيى بن أبى بكر : « إنه لا خلاف فى أن أهل المغرب أسلموا عليه فلم يعز إلى عنوة ولا إلى صلح[٢] .

بل إن ابن خلدون ليذهب إلى ما وراء ذلك فيدور مع التاريخ حتى يبلغ المحاولات الأولى فى الفتح التى قام بها عبد الله بن سعد بن أبى سرح وما كان من صلحه مع رؤساء أهل إفريقية « أن يأخذ منهم مالا على أن يخرج من بلادهم »[٣] ويقول إن هذا الصلح يشمل جميع أهل البلاد .

ولسنا فى حاجة إلى أن نتبين الأسباب التى أثارت هذه المشكلة فقد تحدثنا عن ذلك حين عرضنا لها في مصر ، والأسباب هنا هى الأسباب هناك لاتخرج عن مطامع بعض الولاة ومطامح بعض الخلفاء والرغبة فى زيادة الخراج و إرهاق الأهلين به

٣ — دخول المغرب

كيف دخل المسلمون المغرب وماذا كان الطابع الذى غلب عليهم ، ومن هم الذين أقاموا به واستقروا فيه ؟ هل فى حوادث القرن الأول مايساعدنا على أن نتعرف إلى النواة العربية الأولى التى أُلقيت فى أرض المغرب ، وهل نملك أن نتبين الجذور الإسلامية الأولى المستوطنة حتى نعرف ما يكون من أثرها بعد فى التعريب وفى حياة اللغة العربية ؟ .

قد يكون من المستحسن أن لا نغفل الإشارة من جديد إلى أن فتح المغرب لم يتخذ هذا الشكل الذى تنطلق فيه الجيوش ، فتحقق بعض الظفر وتمكّنُ لأقدامها من الأرض التى تنزلها ، ثم تمضى بعد ذلك فيها خُطى بعد خطى ، و بلداً بعد بلد ، وتتتابع عليها الأمداد أرسالاً بعضها إثر بعض ، و إنما كان هنالك

---

(١) السلاوى الاستقصا ١/٤١ (٢) بغية الروّاد ١/٧٢
(٣) ابن عبد الحكم ١٨٣

شكل آخر ، فيه هذه الغزوات البعيدة التى كانت تبلغ المحيط أحياناً ، ثم ترتد إلى برقة ، كأنْ لم يكن بين برقة وطنجة المسلمين من أثر .

ولم يحدث هذا المد والجزر العنيف مرة واحدة ، ولكنه كان فى مرات كما رأينا فى تتبع حركة الفتوح ، ولهذا يبدو أن من العسير أن نتتبع العناصر التى دخلت بلاد المغرب مع الفتح ، لأن الجيوش كانت تتجدد دائماً .. لم تكن فيها هذه النواة الأولى التى تضخمها الأمداد ، ولم يكن قائد واحد يتولى أمرها حتى يحقق الغاية ويبلغ الهدف ، وإنما كانت تتجدد فى كل مرة جنداً وقيادة وأمراء ؛ وقد يكون خيراً من ذلك تتبع الهجرات العربية فى خلال القرون التالية بعد ذلك ، لأن المغرب آل أن يكون بعض البلاد التى نزلتها القبائل العربية أو التى أُبعدت إليها ؛ غير أننا نحب أن نوفى هـذا البحث حقه ، فلننظر فى المحاولات الأولى للاستقرار العربى فى المغرب ، لا نولى أن هذه المحاولات لم تنجح ، عنايةً ولا اهتماما .

١ — حين تولى عبد الله بن سعد بن أبى سرح أمر مصر بعث يستأذن عثمان فى غزو إفريقية ، وقد عُنِى عثمان بهذا الوجه الذى يوشك أن ينفتح المسلمين واستشار فيه ثم استقر رأيه على الإذن . ويحدثنا ابن عبد الحكم أنه ندب الناس لغزوها بعد المشورة منه فى ذلك فلما اجتمع إليه الناس أمّر عليهم الحارث بن الحكم إلى أن يقدموا على عبد الله بن سعد مصرَ فيكون إليه الأمر[١] ، فممن كان يتألف هذا البعث ؟

إن المصادر القديمة لا تبحث فى ذلك فى شىء من التفصيل ، وإنما نستطيع أن نعثر على شذرات موزعة فى خلال الأخبار الأخرى ، فنرى أنه كان فى هذا البعث ٦٠٠ من مهرة[٢] ، وسبعمائة من غَنْث من الأزد ، وسبعمائة من مَيْدَعان من الأزد[٣] . أما المصادر المتأخرة كالمالكى[٤] فى رياض النفوس والنويرى[٥] فى نهاية

---

(١) ابن عبد الحكم ١٨٣ (٢و٣) ابن عبد الحكم ١٨٤

(٤) رياض النفوس ٩ — ١٠

(٥) نهاية الأرب الجزء الثانى والعشرون « غرناطه » ص ٢ — ٥

الأرب فتُعنى بسرد أسماء طائفة من كبار الصحابة ووجوه العرب شاركوا فى هذه الغزوة ، تَعُدّ من كان فيها من بنى هاشم ، ومن بنى تيم ، ومن بنى عدىّ ومن بنى أسد بن عبد العزى ، ومن بنى سهم ، ومن بنى أمية ، ومن بنى زهرة ، ومن بنى عامر بن لؤى ؛ ثم تذكر القبائل فتعدّ من جهينة ستمائة رجل ، ومن أسلم ثلاثمائة رجل ، ومن مزينة ثمانمائة رجل ، ومن بنى سليم أربعمائة رجل ، ومن بنى الديل ضَمْرة وغفار خمسمائة ، ومن غطفان وأشجع وفزارة سبعمائة رجل ، ومن كعب بن عمرو أربعمائة ، حتى أتوا مصر ، فجمع عبد الله بن سعد جيشاً عرمرماً ، وضمه إليه ، فبلغ عسكر المسلمين عشرين ألفا[1] » .

هذا الجيش إذن كان كالجيوش الإسلامية الأخرى تمازجاً بين القبائل التى يصهرها التجنيد وتخالطها المعسكرات ، وتوحد بينها الغربة والهجرة .

ولم نسمع عن إمداد لحق هذا الجيش ، اللهم إلا هذه القلة التى جاءت مع الزبير ، والواقع أن الجيش قد آل إلى أن خرج عن أفريقية بعد صلحه مع جرجير .

٢ — وتغيب فى الغزوات الأخرى طبيعة الجيوش المتقدمة ، فلا نعرف ممن كانت تتكون ، وما العناصر الغالبة عليها ؛ ولكن لا تكاد تطالعنا حملة زهير ابن قيس البلوى حتى نجد أن المالكى[2] يمدنا هنا ببعض التفصيلات كما فعل فى جيش بن أبى سرح ، فيذكر لنا أن جيش زهير كان فى أربعة آلاف ، وأنه ضم إليه نفراً كبيراً من البربر تبلغ عدتهم ألفين ؛ ومعنى هذا أن البربر بدءوا يشاركون الجيوش الإسلامية حملاتها ، وأن كثرة من الجيش تتألف منهم ، وأن هؤلاء البربر أسلموا وقد حسن إسلامهم ، وأنهم أخذوا أنفسهم بقتال الذين لم يؤمنوا من قومهم .

وفى الحملات التالية يطالعنا فى كثير من المرات وجه البربر أنفسهم ، يطالعنا ذلك فى قصة الكاهنة حين استأمنت على ولديها ، وحين نصّب حسان ولديها

(١) نهاية الأرب الجزء الثانى والعشرون « غرناطه » ص ٢ — ٥

(٢) رياض النفوس ٢٩

على اثنى عشر ألفاً من البربر كان صالح عليهم كأنهم رهن ، فأسلموا ؛ ويلعب البربر دوراً هاماً فى فتح البلاد نفسها ، ويكونون هم الكثرة الغالبة فى الجيوش ، وينطلقون بعدُ فى فتوح الأندلس ، ويكون لهم فيها حظ الأسد .

وكذلك يبدو أننا فى المجتمع الإسلامى فى المغرب لم نستطع أن نتبين الخميرة العربية الأولى ممن كانت تتألف . . ذلك أن الجيش الإسلامى دخل إفريقية مرات وردته إفريقية مرات ، وفى كل مرة كان يخلف وراءه قلة مستضعفة تقيم فى القيروان أو غيرها ، ويخلف أثراً إسلامياً فى بعض القبائل البربرية ؛ فلما أوشك أن ينقاد المغرب كله للحكم الإسلامى ، وَغَلَبَتْه حملات حسان وموسى بن نصير ، كان الإسلام قد خاض أكثر الهضاب والشطوط البربرية ، وأضحى إيماناً عند كثير من الجماعات فلم يكن فى حاجة إلى خميرة عربية تتولَّى هى أمر تعريبه وإسلامه ، وإنما تكونت هذه الخمائر الأولى فى هذا الوسط من البربر أنفسهم، الذين حملوا عبئاً كبيراً فى إسلام قومهم كما حملوا العبء الكبير فى فتوح بلادهم ، وكما سيحملون بعد ذلك مثل هذا العبء فى فتح الأندلس أو بعض جزائر البحر الأبيض المتوسط .

ومن هنا كبير ما بين فتوح المغرب وفتوح البلاد الأخرى من فروق . فالهجرات العربية إلى المغرب لم تكن هى هذه الجيوش التى عسكرت ، ثم تلتها الأمداد بعدها ، والتى مَكّن لها الفتح فاستقرت حيث مُكن لها ، وبدأت حياتها على هذه الأرض التى فتحتها وصالحت عليها ، ولكن الهجرات العربية ، أو أكثرها ، جاءت بعد الفتح فى القرنين الثانى والثالث وفى القرون التالية ، حين كانت تضطر الظروف المعاشية القبيلةَ أن تهاجر ، أو حين كان لا يسع الخليفة أمام بعض الظروف السياسية أو الفتن الداخلية إلا أن يحملها على الهجرة ، فهى إذن لا تدخل غازية ولكنها تدخل مهاجرة حقاً ، على حين كان الأمر فى الأقطار الأخرى على العكس من ذلك تماماً ؛ ولهذا فإن الباحث الذى ينشد التعرف إلى انسياب الدم العربى فى المغرب لن يجد مُلْتَمسه فى القرن الأول فى الفتوح ، وإنما سيجد ذلك فيما تلاه من قرون وهجرات .

٤ — الاستقرار فى المغرب

إن افريقية إذا دخلها أمام تحرموا بالإسلام فإذا خرج منها رجع من كان أسلم بها وارتد إلى الكفر . وأرى لكم يا معشر المسلمين أن تتخذوا بها مدينة نجعل بها عسكرا وتكون عز الإسلام إلى آخر الدهر .

(من خطبة عقبة . النويرى ١١[1])

وأمر ببناء المدينة فبنيت . . واتسعت خطة المسلمين وقوى جنان من هناك من الجنود بمدينة القيروان وأمنوا واطمأنوا على المقام فثبت الإسلام فيها

(ابن الأثير — ٣/٣٨٧)

لم يذق المسلمون طعم الراحة فى المغرب منذ أن جازته جرائد الخيل الأولى ، ذلك أنهم اندفعوا، ثم رجعوا فى مرات كثيرة، ولم يؤذن لهم أن يطمئنوا فى مستقرهم إلاّ بعد غزوة حسان ، حيث بدأ مدهم لا جزر له ولا انحسار فيه ؛ ومع ذلك فقد أخذوا هم يعملون لهذا الاستقرار منذ وقت مبكر . . لقد رجع عبد الله ولم يولِّ أحداً ولم يتخذ قيرواناً كما يقول ابن عبد الحكم[2] أما بعد ذلك فقد بدأ التفكير فى القيروان واتخاذه منذ كانت غزاة معاوية بن حديج ، ويحدثنا ابن عبد الحكم أيضاً أنه اتخذ قيرواناً ولم يزل فيه حتى خرج إلى مصر[3] ثم جاء عقبة بعده فاتخذ قيرواناً جديداً[4] إذ لم يعجبه قيروان معاوية ، ثم تتابع القواد على ذلك حتى كان حسان فأضاف إلى القيروان ، هذا المعسكر البرى ، مدينة تونس لتكون معسكرا بحريا . ومعنى هذا أن استقرار المسلمين قد تمثل فى اتخاذ مدينتى القيروان وتونس .

وما من شك هنا أيضاً أن الغرض الأول من هذه المدن كان عسكريا ، فقد أنشئت لتكون معسكراً للجند ومستودعاً للأسلحة ومستأمناً للنساء اللواتى يشاركن فى هذه الغزوات البعيدة . . وآل الأمر بها بعدُ أن تكون مدناً لها فى حياة الدولة الإسلامية وفى تاريخ الثقافة والفكر وفى صلة ما بين الشرق والغرب نصيب أى نصيب .

(١) وانظر نصوصاً أخرى باختلاف يسير عند ياقوت « مادة القيروان ٤/٢١٢ وعند ابن عذارى ص ١٣
(٢) فتوح مصر ١٨٣
(٣) فتوح مصر ١٩٣
(٤) نفس المصدر ١٩٦

ولا نعرف أن هذه المدن أنشئت حين أنشئت على أساس الخطط القبلية كما كان الحال فى الكوفة والبصرة والفسطاط ، ولعلّ ذلك راجع إلى أن العرب الذين كانوا فى الجيش لم تكن تالفهم عصبيات قبلية معينة ، ولعلّ ذلك يؤكد أن هذه الجيوش التى أقبلت إلى المغرب لم يكن لها ، من حيث الناحية القبلية ، طابع عام تمتاز به وإنما كانت مزيجاً من قبائل العرب وبطونها ، هذه التى كانت فى مصر أو التى جاءت من المدينة حين ندبها عثمان أو من الشام حين ندبها عبد الملك أو غيره من الخلفاء الأمويين .

وبعض التفاصيل التى نعرفها عن الاستقرار فى تونس جديرة بأن نقف عندها فقد أرادها حسان ميناء بحريا يقى المسلمين بغتات الروم ، ولم يكن فى المسلمين كثرة كثيرة تحسن حياة المدن البحرية بله أن تحسن القيام على دور الصناعة فيها ؛ ولذلك نشاهد أن حسان يطلب إلى الخليفة فى دمشق أن يمده بالنفر الذى يستطيع أن يسد هذا الفراغ ، فيكتب الخليفة عبد الملك إلى أخيه عبد العزيز فى مصر « وهو وال على مصر أن يوجه لتونس ألف قبطى بأهله وولده وأن يحملهم من مصر ويحسن عونهم حتى يصلوا إلى ترشيش وهى تونس[١] » .

وكذلك يشارك القبط ، آخر الأمر ، حين مضى المغرب يسلم زمامه إلى المسلمين ، فى إنشاء تونس ونفخ الحياة فيها بألف أسرة بما لها من زوج وولد ، ويشاركون هنا كما شاركوا أول الأمر ، فى رواية المالكى ، فى الحملة الأولى بقيادة ابن أبى سرح . وهكذا تنضم إلى جهود المسلمين جهودُ مَنْ حولهم فى بناء الدولة الإسلامية حتى يقوم هذا البنيان .

ولن نتحدث عن الأثر الذى خلفه بناء القيروان من حيث أنه كان نواة لنشأة إفريقية الإسلامية ، وكان تعبيراً عن ضرورة هذه النشأة بعد أن كان استبد المد والجزر بالحركات الإسلامية وبعد أن طالت خطوط المواصلات ما بين المغرب وما بين

---

(١) المؤنس ١٢ وإشارة إلى الخبر فى ٣٣

الأصول الأولى للجيوش فى مصر أو الشام أو المدينة ؛ ولهذا كان اتخاذ القيروان كأنما هو اتخاذ المنطلَق القريب الذى يثب منه العرب إلى غاياتهم ، وكانت إقامته كذلك حصناً للمسلمين يأويهم كلما عصف بهم الخطر ويلجأون إليه حين تستبد بهم الهزيمة . . ولقد فعلوا ذلك حين غلب كسيلة عقبة ؛ وكانت القلة القليلة التى بقيت فى القيروان كفيلة بأن تثير عزمات الخليفة فى الشام حتى يبعث من ينقذهم ويرفع عنهم حماية كسيلة لهم .

وأخيراً كانت إقامة القيروان تثبيتاً للهجرات الإسلامية العسكرية وتعبيراً عن استيطانها واستقرارها .

وكذلك كان شأن تونس : لم تكن دون القيروان أهمية من نحو وضرورة للمسلمين من نحو آخر . كان مصدر أكثر الشرور التى لحقت بحركة الفتح إنما هو روم السواحل وصلتهم بروم بيزنطة ، فالمسلمون مضطرون إذن أن يحولوا بين حركتهم وبين هذه الشرور ، وكان تنبه حسان إلى ذلك وسبقه إليه تنبهاً رائعاً حقاً وإدراكاً عميقاً لما سيؤول إليه أمر المسلمين فى هذا الجزء الغربى من البحر . وكأنما كانت تونس فى ذهن حسان تقف قبالة الاسكندرية وتؤدى مهمتها فى الجانب الشرقى من البحر ، وكأنما حماية هذا البحر وطرد الروم منه والقضاء على قرصنتهم فيه وإباحة التجارة العربية بين أمواجه والسعى إلى أن يكون بحيرة عربية — كأنما كان هذا كله رهيناً بهذه الخطوة البارعة التى قام بها حسان والتى كان يستشرف بها كل هذه الغايات البعيدة . وسنرى أن المسلمين بعد يحاولون أن يكملوا هذا الإطار البحرى فينفذون إلى فرضه وموانيه : تنجح محاولتهم فى الوصول إلى جبل طارق واجتيازه وتنكسر أمام مقاومة عنيفة فى الوصول إلى القسطنطينية وهدم أسوارها ولكنهم لا يعدمون بعد ذلك أن ينطلقوا كالأسهم المندفعة فى صميم هذا البحر ، ويثبون إلى جزره المتناثرة ويحتلون أماكنهم فيها ، ثم يحاولون أن يتم لهم هذا الإطار عن طريق جبال الألب ، فتتحطم محاولتهم فى پواتيه على يد شارل مارتل ، وتظل القسطنطينية أملا

يداعب أحلامهم ويراود أخيلتهم حتى تسقط فى يوم متأخر ، كالثمرة الناضجة ، فى يدى السلطان سليم الفاتح .

ومن القيروان وتونس كانت ولادة المدن الأخرى التى أسسها المسلمون بعد ذلك فى المغرب الأوسط والمغرب الأقصى ، ومن هذه وتلك كانت هذه المدن المزدهرة التى كانت تبرق كالنور وتتألق كالشعاع فى الأندلس . . كانت قرطبة وغرناطة و إشبيلية وهذه المدن الفاضلة التى لعبت فى تاريخ الفكر الإنسانى دوراً كبيراً ، والتى أتاحت للعرب المهاجرين إليها ، بما كان من تفاعل ، حضارةً لا تزال تملأ العين والقلب والفكر جميعاً .

لقد حمل استقرار المسلمين بالمغرب خيراً كثيراً : للمغرب إذ استنقذه من وثنيته الدينية فى غشاوة الجهالة ، ووثنيته السياسية فى سيطرة الروم — وللمسلمين حين مدّ من أمامهم الآفاق و بسط لهم من النفوذ — وللإنسانية بما كان من صلة الوصل بين الشرق الذى سينام ، وأوربا التى ستستيقظ .

٥ — الإســــــلام فى المغرب

أوليس الخروج من الوثنية إلى الإسلام أقرب إلى الواقع وأسهل على التحقيق من الخروج من المسيحية أو غيرها إلى الإسلام ؟ . إن كان هذا هو الأصل النفسى فى حياة الجماعات الدينية فإن لنا أن نقول إن الإسلام قد وجد له فى المغرب أنصاره والمؤمنين به منذ وقت مبكر ، وأن الناس هنا قد استجابوا له بالذى استجابوا له فى الأقطار الأخرى ، و بأسرع مما فعلوا فى الشام ومصر والعراق ؛ وحوادث الفتح نفسها تؤيد ذلك وتساعد عليه . و إنما أخّر غلبة الإسلام على أفريقية وأفسد انتشار العقيدة فيها هذه الفوضى التى رافقت الحركات الحربية ، وهذا العقم الذى اتسمت به . . ولو أن الذين تولوا فتوح المغرب كانوا جميعاً من هذا الطراز الأول الذى شهدناه فى الشام والعراق ومصر لتقدمت الحركة الإسلامية حوالى نصف قرن ولكن للحياة

الاجتماعية قوانينها التى لا تعدوها ، وعلائقها التى لا تستطيع أن تتجرد منها ، وسيرُ الفتح الإسلامى كان تتويجاً لظروف داخلية وخارجية ، بعيدة وقريبة ، ليس له سلطان عليها بقدر ما هو أثر لها .

والشىء الذى يبدو مؤكداً أن المسلمين منذ غزوة برقة فى ولاية عمرو الأولى نشروا معهم الإسلام . ويحدثنا البلاذرى أن فيما كتب عمرو إلى عُمر : « إن مَنْ بين زويلة و برقة سلم كلهم ، حسنة طاعتهم ، قد أدى مسلمهم الصدقة وأقر معاهدهم بالجزية ، وأنه قد وضع على أهل زويلة ومن بينه و بينها ما رأى أنهم يطيقونه وأمر عماله جميعاً بأن يأخذوا الصدقة من الأغنياء فيردّوها فى الفقراء ، ويأخذوا الجزية من أهل الذمة فتحمل إليه بمصر[(١)] » . ومعنى هذا أن الإسلام كان من سعة الانتشار بحيث أتاح لعمرو أن يذكر الصدقة التى يؤديها المسلمون .

والقبائل بين برقة وطرابلس ، و بين طرابلس و إفريقية ، تضرب فى أرض توشك أن تكون مشتركة ، ولا يزال بين هذه القبائل حتى اليوم قرابات وصلات وذلك يدفعنا أن نفترض أن الحديث عن هذا الدين الجديد قد تفشّى فى هذه الأرض ، وما من شىء أسرع انتشاراً من الأنباء والأحداث فى الصحارى و بين القبائل على بعد ما بينها من آماد ؛ كأنّ صمت الجو هو الذى ينقل الأصداء والمشاعر . . فلما كانت طلائع الخيل الأولى التى سرحها عمرو وابن أبى سرح على حدود إفريقية[(٢)] حملت هذه الطلائع أصوات الإسلام بعد أن تناقلت الصحارى أصداءه ، وحين أذن عثمان لعامله بالانسياح قضى هـذا القائد خمسة عشر شهراً حتى عاد بهذا الصلح الأبتر .

ولا يبدو غريباً أن نقول إن غزاة تبدأ ببرقة وطرابلس ، وتطوف فى المغرب الأدنى ويأتمر فيها عبد الله مع جرجير وتتحدث الوفود عن الجزية والإسلام ،

---

(١) فتوح البلدان ٢٢٤ — ٢٥

(٢) ابن عذارى ص٤ فكان « ابن أبى سرح » يبعث المسلمين فى جرائد الخيل فيغيرون على حدود إفريقية .

ثم تنتهى بهزيمة جرجير ومقتله . . غزاة كهذه قد تركت آثارها فى هذه المدن التي جازتها أو المدن التى وقفت بها .

ولقد اضطرت المسلمين الفتنة أن يولوا وجوههم قِبَلَ المدينة والشام والعراق فيرقبوا ما كان من أحداث ، وما ثار من قتال وخصومات ، بل مضى بعضهم من مصر يشارك فى ذلك و يعين عليه ، ولهذا سكتت الفتوح فى إفريقية . فلما غلب معاوية على الأمر استأنف المسلمون نشاطهم فى غزاة معاوية بن حديج وعقبة ودينار وغيرهم .

ولقد كان عقبة نموذجاً للقائد الذى تغلب عليه حماسته الدينية وتبتعثه عقيدته التى تسيطر عليه ، وكان فرق ما بينه و بين ابن أبى سرح أنه يضع الدعاء إلى الإسلام أول أهدافه حين يفصل بجنده ، و يصر على هذا الهدف حيث يكون من إفريقية فى أدناها أو أقصاها ، وكيف يكون متقدماً أو منهزماً . . بينما يستطيع عبد الله بن سعد بن أبى سرح أن يختار صلحاً أى صلح على مال أو فدية أو انسحاب [1] . ولهذا تواترت بين أيدينا كثرة من الروايات والأخبار عن انتشار الإسلام على يدى عقبة فى حملته الأولى ، وفى حملته الثانية .

فحين ولاه معاوية قيادة إفريقية سنة ٥٠ وأمده بالجيش مضى عقبة فيما يقول ياقوت [2] وابن الأثير [3] والنويرى [4] « فجمع من أسلم من البربر وضمهم إلى الجيش الوارد عليه من معاوية » .

وفى خلال ولايته على إفريقية كان فيما يحدث ابن الأثير « فى أثناء عمارة المدينة يغزو و يرسل السرايا فتغير وتنهب ، ودخل كثير من البربر فى الإسلام واتسعت خطة المسلمين [5] » . ويحدثنا النويرى كذلك مثل هـذا الحديث إذ يقول : « فنظر الناس فى ذلك اليوم إلى السباع تحمل أشبالها والذئاب تحمل أجراءها والحيات تحمل

(١) انظر ص ١٦٤ من هذا الكتاب (٢) ياقوت ٤ « وستنفلد » ٢١٢

(٣) ابن الأثير ٣/٣٨٦ فى حوادث سنة ٥٠ فلما استعمله معاوية سير إليه عشرة آلاف فارس فدخل افريقية وانضاف إليه من أسلم من البربر فكثر جمعه، ووضع السيف فى أهل البلاد .

(٤) النويرى ١٦٤ (٥) ابن الأثير ٣/٣٨٧ فى حوادث سنة ٥٠

أولادها فأسلم كثير من البربر[١] » .

وكل هذه الروايات تدلنا على أن الإسلام أخذ ينتشر فى هذا الجزء من المغرب ما بين القيروان وقفصة حيث كان نشاط عقبة فى حملته الأولى .

وجاء أبو المهاجر دينار بعد عقبة، وكان الرجل كما عرفنا لا يضع سيفه حيث يستطيع أن يصطنع حلمه . . مكن له ذلك ، بعد انتصاره على كسيلة فى تلمسان ، أن يتألفه وقبيله وأن يضمه إلى الإسلام فيما يحدثنا المالكى[٢] ، وما من شك فى أن اسلام كسيلة على ما كان منه بعد مع عقبة — كان خطوة كبرى فى انتشار الدعوة الإسلامية ، لأن كسيلة كان يتزعم البربر .

وفى ولاية عقبة الثانية وصلت جيوش المسلمين إلى طنجة ، أعنى أنها وصلت المغرب الأقصى؛ ور بما بلغت المحيط ، فهم يروون أن عقبة خاض ماءه بفرسه . ورافقها هنا ما رافق جيش عقبة قبل من انتشار الإسلام ومن القصد إلى انتشاره ، صنيع عقبة دائماً . ويحدثنا ابن عذارى حديثاً يتيح لنا أن نفهم أن عمل عقبة لم يكن ارتجالا ولكنه كان ينظمه ويحسن تنظيمه ، يقصر عليه جهود نفر من أصحابه و يكله إليهم، و يتركهم يعلّمون الناس الإسلام و يهدونهم إليه : « وقد كان عقبة بن نافع الفهرى ترك فيهم بعض أصحابه يعلمونهم القرآن والإسلام، منهم شاكر وغيره ولم يدخل المغرب الأقصى أحد من ولاة خلفاء بنى أمية فى الشرق إلا عقبة بن نافع الفهرى ولم يعرف المصامدة غيره . وقيل إن أكثرهم أسلموا طوعاً على يديه ، ووصل موسى بن نصير بعده[٣] » .

ولقد انتهت ولاية عقبة الثانية بمأساة تهوده وارتداد المسلمين إلى برقة . غير أن حوادث هذا الارتداد ذاتها تدلنا على مدى ما كان بلغ انتشار الإسلام من قوة فقد قتل المسلمون جميعهم « لم يفلت منهم أحد وأسر محمد بن أوس الأنصارى فى نفر يسير فخلصهم صاحب قفصة و بعث بهم إلى القيروان[٤] » .

---

(١) النويرى فى نهاية الأرب ١١

(٢) رياض النفوس ٢٥ وقيل إن أبا المهاجر قاتل كسيلة مع البربر حتى ظفر به ، فعرض عليه الاسلام فأسلم وأحسن إليه أبو المهاجر واستعفاه، وكان فى عسكر المسلمين حتى عزل أبو المهاجر .

(٣) ابن عذارى البيان المغرب ٣٧ (٤) ابن الأثير ٤/٩١

ويغلب أن يكون صاحب قفصة هذا مسلماً أو يغلب أن يكون أكثر من في مدينته من المسلمين حتى أندفع يخلص أسرى المسلمين ويبعث بهم إلى القيروان ، بل إن بعثهم إلى القيروان ؛ حيث كان غيرهم لا شك من المسلمين[١] ، دون أن يحاول كسيلة القضاء عليهم ، لا يمكن أن يفسر برحمة كسيلة وعطفه بعد الذى كان منه فى تهودة ؛ وإنما الأقرب أن يفسر بكثرة انتشار الإسلام بين البربر ، هذا الانتشار الذى يدل عليه ويرسم مداه قول المالكى : « إن كسيلة زحف بعد تهودة على القيروان فانقلبت إفريقية ناراً[٢] » . أو كان مقتل عقبة يجعل من إفريقية ناراً لولا كثرة الجماعات الإسلامية آنذاك التى لم تتقبل مأساة تهودة بالإغضاء عليها والتى تركت فاجعة عقبة فى نفسها أعمق الأثر

ولم يكن ارتداد المسلمين فى هذه الحروب ارتداداً للإسلام . كانت كل معركة أو غزاة ، نصراً كانت أو هزيمة ، تدفع بالموجة الإسلامية خطوة إلى الأمام ، قد تتراجع ولكنها تمتد فى المرة الثانية إلى أبعد مما كانت امتدت إليه فى المرة الأولى ، ولهذا نرى أنه كان على مقدمة جيش حسان بن النعمان بعد ذلك فى العقد الثامن من القرن الأول محمد بن بكر وهلال بن ثَرْوان اللُّواتى[٣] وهذا يعنى أن ناساً من البربر تمكنوا من الإسلام حتى قادوا جيوش المسلمين .

والمؤكد أن جملة من العوامل ساعدت بعد ذلك على أن يعم الإسلام هذه المناطق . ولعل منها مشاركة البربر فى فتح الأندلس على نطاق واسع ونجاح هذا الفتح

---

(١) ابن الأثير ٤/٩٢ فى حديث كسيلة مع أصحابه حين سار إليه زهير بن قيس البلوى : قد رأيت أن أرحل إلى ممش فأنزلها فإن بالقيروان خلقاً كثيراً من المسلمين ولهم علينا عهد . واقرأ ابن عذارى ١٨ و ١٩

(٢) رياض النفوس ٢٨ واقرأ أيضا ابن الأثير ٤/٩١ « وأما كسيلة فاجتمع إليه جميع أهل إفريقية وقصد افريقية وبها أصحاب الأنفال والذرارى من المسلمين فطلبوا الأمان من كسيلة فآمنهم » .

(٣) ابن عبد الحكم ٢٠٠

فى إغراء المتخلفين منهم (١) ولعل منها كذلك أن بلاد المغرب أضحت مجازاً للمسلمين إلى الأندلس (١) وذلك كفيل أن يمكن للصلات والتبادل ، ولعل منها أيضاً أن كثرة كثيرة من الذين اضطهدتهم الدولة الأموية كانت تلجأ إلى أطراف الدولة هنا أو فى المشرق وكان أغلب هؤلاء المضطهدين من أصحاب العقائد القوية والدعاة النشيطين فكانوا يجدون فى هذه الولاية ، بعيدين عن المراكز الكبرى فى الدولة ، مُتَنَفَّسهم ومجالا خصباً لدعواتهم وآرائهم .

* * *

آية هذا كله أن الإسلام دخل أفريقية أصداءً مع فتح برقة وطرابلس — ثم استحالت الأصداء أصواتاً مع غزوة ابن أبى سرح — ثم تقدم فى المغرب الأدنى فى ولاية إفريقية ما بين قفصة والقيروان مع عقبة فى ولايته الأولى — وفى المغرب الأوسط مع مهاجر حين بلغ تلمسان وهزم كسيلة وضمه إلى الإسلام — وفى المغرب الأقصى مع ولاية عقبة الثانية .

ثم أقبل الناس على الإسلام بعد ذلك عهد حسان (٢) وموسى (٣) وبدءوا يتفقهون بالدين ، حتى إذا كانت خلافة عمر بن عبد العزيز وسياسته التى لا تهدف إلى غير الإسلام ولىّ إفريقية إسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر فكان «خير أمير

(١) فى ابن عبد الحكم ص ٢٠٤ « فى الهامش » أن موسى بن نصير كتب إلى الوليد ابن عبد الملك حين فتح الأندلس أنه ليس بالفتح وإنما هو الحشر . يعنى كثرة ما حشر لهم من غنائم . وفى ابن عذارى ص ٣٨ قال الليث بن سعد : لم يسمع قط بمثل سبايا موسى بن نصير فى الاسلام . وفى الصفحات التالية أحاديث مختلفة عن هذه الغنائم .

(٢) ابن عذارى ٢٩ « واسلموا ، أى البربر ، على يديه — أى حسان — وانصرف حسان إلى مدينة القيروان بعد ما حسن إسلام البربر وطاعتهم وذلك فى شهر رمضان سنة ٨٢ . وعند ابن الأثير ٤/٣٠٢ ثم فشا الاسلام فى البربر وعاد حسان إلى القيروان

(٣) ابن عذارى ٣٦ وأمر موسى بن نصير العرب أن يعلموا البربر القرآن وأن يفقهوهم فى الدين . وفى ٣٧ ترك موسى سبعة عشر رجلا يعلمونهم القرآن وشرائع الإسلام . . وفى هذا التاريخ « سنة ٨٥ » تم اسلام أهل المغرب الأقصى وحولوا المساجد التى كان بناها المشركون إلى القبلة وجعلوا المنابر فى مساجد الجماعات . وعند ابن الأثير ٤/٢٢٨ فى حوادث سنة ٨٩ : واستعمل على طنجة مولاه طارقاً وجعل معه جيشاً كثيفاً جلهم من البربر ، وجعل معهم من يعلمهم القرآن والفرائض .

وخير وال ، وما زال حريصاً على دعاء البربر إلى الإسلام حتى أسلم البربر بإفريقية على يديه فى دولة عمر وهو الذى علم أهل إفريقية الحلال والحرام . . وبعث معه عمر رضى الله عنه عشرة من التابعين أهل علم وفضل ومنهم عبد الرحمن بن نافع وسعيد ابن مسعود التجيبى وغيرهما وكانت الخمر بإفريقية حلالا ، حتى وصل هؤلاء التابعون فبينوا تحريمها رضى الله عنهم (١) » . وكذلك كان انتشار الإسلام وتوغله حتى شمل هذا الجزء من الأرض كله وفاض على ما حوله .

٦ — التعريب

ا — التعريب اللغوى :

كيف انتشرت اللغة العربية حتى غلبت على المغرب وما الظواهر التى اتسم بها هذا الانتشار ؟ ما العوامل التى مكنت له ؟ هل كان هنالك حركة لغوية مقاومة كما كان الأمر فى الأقطار الأخرى ، أم أن انتشار العربية رافقه اليسر واللين ؟ ماذا كانت اللغة السائدة حين أهَلّ الإسلام وكيف لاقت العربية ؟ أكان هناك ما يربطها بها أم يباعدها عنها ؟

حين تحدثنا عن موقف السكان فى إفريقية من حركة الفتح قلنا إن هناك ثلاث طبقات تشمل المجتمع الإفريقى : طبقة الروم البيزنطيين ، وطبقة سكان المدن أو الأفارقة ومن يجاورهم أو يتصل بهم ، وطبقة البربر والسكان الأصليين .

والتقسيم اللغوى يتسق مع هذا التقسيم الاجتماعى ، فقد كان هنك لغة يونانية هى اللغة الرسمية فى ولاية بيزنطية كإفريقية . . كانت لغة الإدارة والسياسة كما كانت اللغة التى تتحدث بها الطبقة الحاكمة وتصطنعها الطبقة المثقفة أو الطبقات العليا فى المجتمع الإفريقى .

وكان إلى جانب هذه اللغة اليونانية لغة سكان المدن التى تدور بها ألسنتهم فيما بينهم . . كانت يونانية فى كثير من عناصرها ، ولكنها كانت مشحونة بلغات

---

(١) ابن عذارى البيان المغرب ٤٥ — ٤٦

الأقوام والحكومات التى تعاقبت على هذه الشقة الساحلية . . كانت مزيجاً ممتزجاً من اليونانية واللاتينية ومن السامية الفينيقية التى خلفتها قرطاجنة منذ أن لعبت دورها الكبير فى هذا الجزء من البحر ثم غابت ظلالها السياسية ، غير أنها لم تُمْح معالمها الثقافية واللغوية بوجه خاص بل تضامّت إلى ما كان قبلها و إلى ما جاء بعدها وظلت تعيش فى أعماق الضمير اللغوى فى هذا المجتمع ، تعيش فى بعض مفرداته كما كانت تعيش فى بعض أصواته ونبراته وفى جوّه اللغوى العام .

وأخيراً كان وراء ذلك هذه اللغة البربرية التى كان يتكلمها البربر فى المناطق الداخلية والتى كانت خاصة بهم قاصرة عليهم .

وليس حظ هذه اللغات من الثقافة واحداً ولا نصيبها من الثروة الفكرية مشتركا : فاللغة اليونانية الرسمية لغة تدعمها حضارة ضخمة ويموج فيها زاد فكرى عميق وهى لغة الفلسفة والأدب وهى كذلك لغة الدين والمعرفة . . ولغة سكان المدن أقرب إلى أن تكون لغة الحياة الواقعة . . كانت مثقلة بما تركت فيها اللغات الماضية مشحونة بآثارها وانطباعاتها وكانت تتسع للحياة اليومية وتفى بكل ما يتعاقب عليها من أحداث ، وبما لهذه الأحداث من صلة بالواقع العملى أو بالأنظار الفكرية — أما اللغة البربرية التى لم تخالطها اليونانية فى السواحل أو قريباً منها ولم تفض عليها من تأثيرها فقد كانت دون هذه اللغات حظاً من الاتساع والغنى . . كانت لغة فقيرة لا تكاد تعدو حياة البربر اليومية الضيقة إلى شىء وراءها من الثقافة والفكر .

وموقف هذه اللغات أمام اللغة العربية وقدرتها على مقاومتها يجب أن يكون متناسباً مع غناها وخصوبتها ؛ غير أن المعركة لاتبدو معركة مجردة ولا تخلو من أسلحة أخرى تتبادلها اللغات . . فأَنْ تكونَ اللغةُ العربية لغة الدين فذلك يكسبها عنصراً من القوة .. وأن تكون البربرية اللغة المحلية القومية فذلك يهبها قدراً من المقاومة ويجعل شق الطريق إليها محوطاً بالجرأة والقوة . . وأَنْ تكون اليونانية كذلك لغة الإدارة والثقافة فذلك يتيح لها بعض حصانتها . . ولذلك كان الصراع

بين هذه اللغات و بين اللغة العربية كثير الأطراف متشابك النواحى .

ولكن من الواضح أن اللغة اليونانية لم تعش طويلا على ألسنة الناس فقد هاجر أصحابها فيمن هاجر إلى إسبانيا أو صقلية أو إلى الولايات البيزنطية الأخرى بعد أن صفّى حسان وموسى بن نصير الموقف الحربى . . وكانت لغةً دخيلة على المجتمع الإفريقى طارئة عليه ليست لها الجذور العميقة التى تمدها بالحياة وتسعفها بالمقاومة القوية ؛ ولذلك سرعان ما استطاعت العربية أن تطاردها مع الذين خرجوا عن هذه الولاية ، فلم تستطع أن تجد لها ، مثل ما وجدت اليونانية فى مصر والشام ، ملجأً فى الدواوين والإدارات الحكومية .. ذلك أن المسلمين إنما استصفوا إفريقية وغلبوا عليها فى عهد عبد الملك وما بعده . . وقد كان عبد الملك هو الذى نقل الدواوين إلى العربية فى الشام والعراق ومصر ، ومن الواضح أن ذلك قد شمل إفريقية وأنه شملها ابتداءً منذ أن استقر المسلمون فيها وكان لهم ، مع حسّان ، نظام إدارى وحياة حكومية منظمة . . وكذلك كسبت العربية جولتَها الأولى مع اللغة اليونانية .

أما لغة سكان المدن الأفارقة ، هذه التى قلنا إنها كانت مزيجاً من كل لغات الأقوام والشعوب التى تعاقبت على الساحل ، فقد مُكِّن كذلك للعربية منها بما كان من هجرات العرب واستقرارهم فى المدن من نحو ؛ وبما كان من انتشار الإسلام بين هؤلاء الناس وما يستتبع الإسلام من تعلم العربية من نحو آخر ؛ وبأمرين آخرين جديرين بالتفصيل هما اللذان أفسحا للعربية الطريق وأزاحا من طريقها الأعباء :

أما أولها فذلك أن هذه اللغة كانت مثقلة بآثار الفينيقية . . والفينيقية لغة سامية ليس بينها و بين العربية هذا التنافر ، فهى ترجع معها إلى أرومة واحدة ، وهى كانت تعيش معها فى جوّ يوشك أن يكون مشتركا ، والأصداء التى تبتعثها الفينيقية ليست غريبة عن الأصداء التى تبتعثها العربية ، فهما تلتقيان هنا هذا اللقاء

الذى يداخله كثير من التناغم . وذلك كفيل أن يمهّد للعربية السبيل ، فهى تقبل على هذه الآثار اللغوية الفينيقية إقبال الصديق ، وهى تصافحها فى تعاطف لا يطوى الفواصل الزمنية ولكنه لا يجعل منها حدوداً قاسية فاصلة . ولهذا أثره البعيد فى غلبة العربية وقدرتها على أن تذيب لغة المدن هذه وأن تصيّرها إليها .

وأمّا الأمر الآخر فذلك أن لغة سكان المدن هؤلاء ليست إلا لغة هذه الطبقة من التجار وكبار الزراع وأصحاب الصناعات ، أعنى لغة هذه الطبقة التى تشبه أن تكون فيما نسميه اليوم الطبقة البورجوازية ، وهى طبقة تحرص على وجودها الحيوى حرصاً عجيباً وهى تستطيع أن تدافع عنه بملاءمة الواقع والاستجابة له بأشد ممّا تدافع عنه بالتعصب والمقاومة . . وأغلى ما يملؤها من قيم أن تحفظ عليها وجودَها مزدهراً متألقاً ، لا يُنْتَقَص ازدهاره ولا يخبو تألّقه . . وهى لذلك ترضى بالفاتحين لا يعنيها من يكونون ، وهى كذلك لا تبعد أن تستجيب لهم فيما يدعون إليه ، وهى أقرب إلى أن تتخلى عن لغتها إلى لغة أخرى ، تدفعها إلى ذلك حاجتها التى تحكمها والتى تسيطر عليها . . فإذا كانت هذه اللغة لغة الحاكمين ولغة الدين ولغة السياسة ولغة هذه الآماد البعيدة التى تشمل رقعةً كبيرة من الأرض ، فإن ذلك يجعل الأمر أكثر إغراءً وأدنى إلى التحقيق .

وأما اللغة الوطنية الأصلية ، لغة البربر ، فمن المؤكد أنها كانت أشد هذه اللغات الثلاث مقاومة وأقدرها على الصمود .. لم تكتسب ذلك لأنها لغة ثقافة ، بل إن فقرها الثقافى كان جديراً أن يضعف من مقاومتها ويجردها من هذا السلاح الثقافى القوى . . وإنما اكتسبت المقاومة من أنها كانت اللغة الأم ؛ ومن شىء آخر يتصل بالبيئة الطبيعية ، ذلك أن هذه اللغات لم تكن دائماً فى تماسّ مباشر مع العربية ، بمعنى أنه لم يكن لهما أن تلتقيا على الصراع فى ميدان واحد ، فكانت تعتصم فى الواحات الداخلية وكانت تحتمى فى الجبال الوعرة .. أما حيث كان يكون الميدان فى السواحل والبسائط ، وعلى مقربة من المدن وفى طريق العرب إلى الأندلس وفى منازل العرب

المهاجرين ، فقد كانت العربية تجول جولتها باسم الدين و باسم اللغة المقدسة ، وكانت تكسب هذه الجولة فى غير عناء كبير ،يساعدها على ذلك أنْ ليس وراء هذه اللهجات البربرية ماض ثقافى بعيد ينفحها بالحياة و يمدها بالقوة .

لم يكن عنصر المقاومة فى اللغة البربرية إذن عنصراً ذاتيا فى اللغة نفسها و إنما كان عنصراً خارجياً جاءها من البيئة التى كانت تعيش فيها . . جاءها من توزعها فى رقعة كبيرة من الأرض وفى أجزاء صعبة من هذه الرقعة لم يكن فى وسع العربية إلا أن تتحاماها أو تتجافى عنها ، لأنها كانت معجلة عنها بما فتح لها فى الأندلس من آفاق ، فصبت كل قواها فى هذا الميدان الجديد ، ولكنها كانت كلما مضت إلى الأندلس تركت فى طريقها آثاراً جديدة تنضامّ إلى الآثار السابقة .

وكذلك نرى أن اللغة العربية استطاعت أن تغزو هذه المناطق الواسعة البعيدة ومكنت لها كل هذه الظروف مجتمعة من أن تتغلب عليها ؛ فإذا هؤلاء الناس هنا يغادرون لغاتهم فى شىء من السرعة ، و إذاهم يحلون اللغة العربية من أنفسهم محلا أصيلا . . ولا نكاد نجاوز القرن الثانى حتى يكون انتشار العربية من السعة ومن الأصالة بحيث نلمح عديدا من العلماء والمحدثين .

والشىء الذى لا شك فيه أن الإسلام قد انتشر هنا فى المغرب انتشاراً سريعاً كما رأينا ، والشىء الذى لا شك فيه أيضاً أن انتشار الإسلام كان يفتح الطريق للعربية وكان يجرها إليه . . كانت العربية لغة الدين وقد أقبل القوم على الدين فى شىء من الحماسة لعلنا افتقدناه فى المناطق الأخرى ؛ وقد عللنا لهذه الحماسة فى بساطة العقيدة من نحو وفى طبيعة الحياة الاجتماعية لبربر المغرب من نحو آخر . . ولذلك أقبلوا على العربية أيضاً بمثل هذه الحماسة من حيث أنها لغة الدين وقرآنه . . وهكذا توشك أن تكون الأسباب التى ساعدت على انتشار الإسلام هى هى الأسباب التى ساعدت على انتشار اللغة العربية و تعريب المجتمع الإفريقى . ونحن فى حِلٍّ من أن نحاول هنا بحثها وتعدادها .

لقد مضت اللغة العربية هنا وهى لا تلقى شديد خصومة ولا كبير كيد : اللغة الرسمية ولّت أو كادت مع جالية الروم ، ولغة المدن أفسحت للعربية المكان بدوافع من اللغة نفسها و بما يموج فيها من أصول سامية كثيرة ، وبدوافع من حياة المجتمع المدنى وقدرته على التلون والتكيف . . ولغة البربر اصطلح عليها حماس الدين وفقر الماضى فطواها إلا ما كان من أطرافها التى اعتصمت هنا وهناك بمنجاة من هذا الطى . . وأشرقت فى الأندلس الشمس فأحالت الصراع الذى كان يمكن أن يكون فى المغرب ، أياً كان الصراع لغويا أو دينيا ، إلى لون من التآلف والاجتماع على الغلبة المشتركة . ولعب التشابه الاجتماعى بين العرب والبربر دوراً خفياً عميق الآثار فى الإسلام والتعريب . . وكان من ذلك كله أننا ننظر فنرى فى ولاية إفريقية وفى المغرب كله عالماً يوشك أن يكون جديداً ، زالت معالمه البيزنطية بكل ما كان من مسالح وحصون ورباطات و بأكثر ما كان من معابد وكنائس و بمعظم ما كان من ناسها وأشخاصها ، وغطى الإسلام معالم البربرية قدر ما وسعه أن يفعل فى هذه الفترة القصيرة . . وكانت نقلة المغرب إلى الحياة الإسلامية العربية الجديدة نقلة رائعة وكان التطور تطوراً واسع الخطى .. وسنرى بعد ، أن هذا المغرب الإسلامى الجديد يؤدى مهمته فى التاريخ الإسلامى على أروع صوره ، وأحفلها بالحياة والحركة والاضطراب .

ب — التعريب الجنسى :

و إلى جانب التعريب اللغوى كان هنالك هذا التعريب الجنسى . وقد تمثل فى مظهرين اثنين : أحدهما استقرار القبائل العربية والثانى السبى والرقيق :

١ — فأما عن المظهر الأول فمن الواضح أن كثرة من العرب جاءت بلاد المغرب واستقرت فى مختلف نواحيه فكانت هجرتها من أجوائها الأولى نوعاً من تطعيم الحياة المغربية نشأت عنه هذه الألوان الجديدة فيها ؛ و بلغ من اندماج ما بين العرب والبربر أن القبائل البربرية أحكمت صلات النسب بينها و بين القبائل العربية

فوجدت لها أجداداً مشتركة وظفرت بماض متوحد ، وقام فى ضميرها أن اشترا كها فى الحاضر لم يكن إلا انعكاساً عن هذا الماضى . . وكأن قوة هذا الاشتراك استطاعت أن تجوز الأيام إلى القرون الكثيرة التى خلت ، لتعقد كذلك فى هذه القرون روابط القرابات . . ومن يدرى فلعل انشعاب البربر فى هذين الحيين من البتر والبرانس لم يكن فى الواقع إلا لونا من هذا التماثل مع انشعاب العرب فى هذين الحيين من عدنان وقحطان .. ومن يدرى أيضاً فلعل ما فعل نسابة البربر إذ رجعوا بالقبائل البربرية إلى داود ، لم يكن إلا تجاوباً مع ما فعلت القبائل العربية حين رجعت إلى إسماعيل وإبراهيم ، بل أن هذه الأحاديث الكثيرة فى فضل المغاربة والمغرب ليست إلا تأكيداً لهذا التماثل .

ومهما يكن من شىء فقد كان لاستقرار القبائل العربية أثره الكبير فى التعريب الجنسى لأنها استطاعت أن تشيع القيم العربية فى كل ما حولها ، وهذا الذى نستطيع أن نسميه عدوى الحياة أو حب المغلوب تقليد الغالب أو إعجاب البربر بالعرب أدى إلى تمثل هذه القيم والاستجابة لها .

٢ — وأما عن السبى والرقيق فقد لاحظنا أن ظاهرة السبى هذه بدأت فى الفتوح العربية منذ جاوزت حدود مصر وأنه كان من شروط الصلح مع أهل طرابلس أن لهم أن يبيعوا أبناءهم فى الجزية ؛ وأن من شروط الصلح مع أهل النوبة أن يكون الرقيق بعض ما يقدم للمسلمين ؛ وفى فتوح المغرب المتعاقبة كنا نمر بهذه الظاهرة مع أكثر الولاة . ويبدو وإذ ننظر إلى هذا الأمر فى نطاق المواضعات الاجتماعية التى كانت تسود العالم فى تلك الفترة ، والتى كانت تسود هذه البقعة من العالم بوجه خاص ، أن أمر الرقيق كان شيئاً مألوفاً لا يحيط به كل هذا الذى يحيط به اليوم من تسخط وإنكار .

ومهما يكن من أمر هذا الماضى فن المؤكد أن الرقيق والسبى كان لهما أثرهما فى تعريب المغرب . كان ينقل السبى إلى دار الخلافة فى دمشق وكانت تتوزعه هذه

الأسر القادرة عليه ، وكان يباع الرقيق وكان يقبل عليه المتمكنون منه ، وكان السبي والرقيق كلاهما يؤولان إلى حياة عربية فى هذه البيوت والأسر العربية التى يلحقان بها . ومن الواضح أن ذلك لم يكن فى حدود ضيقة بحيث لا نأبه له ولكنه كان فى حدود واسعة لعل الذى يمثلها رواية ابن عبد الحكم مغضين عما قد يظنّ من المبالغة فيها ، قال : « إن موسى بن نصير حين غزا المغرب بعث ابن مروان على جيش فأصاب من السبي مائة ألف وبعث ابن أخيه فى جيش آخر فأصاب مائة ألف[1] » وما من شك فى أنه مهما يكن نصيب هذا العدد من الإغراق فإن فى وسعنا القول أن السبي والرقيق كان يشبه أن يكون لوناً من الهجرة من بلاد المغرب إلى البلاد العربية الأخرى ، بمعنى أنها هجرة تماثل هجرات القبائل العربية إلى المغرب . فكأنما تعاون على تعريب المغرب نوعان من الهجرات المتبادلة المتعاقبة : هجرة حرة هى هجرة قبائل العرب إلى المغرب نفسه ؛ وهجرة مضطرة هى هذه الأعداد الضخمة من السبي والرقيق ، إلى البلاد العربية ، أعنى أنها هجرة وتهجير .. وتلك ظاهرة خطيرة كفيلة أن تسير بتعريب المغرب هذه الخطى الفساح وأن تصل ما كان انقطع بين الساميين والحاميين من صلات منذ ظهر عليهم الرومان والبيزنطيون أعنى منذ ظهر عليهم الآريون الغربيون ، وأن تستأنف هذه الصلات التى أعاد فيها التاريخ نفسه مرة أخرى حين بدأها فى المرة الأولى فى اتصال الفينيقيين الساميين بالحاميين فى قرطاجنة . ولكنه اكتسب فى هذه المرة خبرة وأفاد تجربة فلم يرتض إلا الاختلاط الكامل فى اللغة والدين والثقافة .

لقد استعرب المغرب فى نطاقٍ من هذه العوامل الكثيرة التى تآلفت عليه ؛ ولقد لوى وجهه عن ماضيه فلم يكن له هذا الماضى المزدهر ، ونظر إلى مستقبله وإلى مكانه من هذه الجماعة الإسلامية التى سادت كل هذه البقعة من الأرض واستطاع أن يظفر بالمكان الطيب والمنزلة الرفيعة ، وكان اختلاط الدماء بين العرب والبربر كفيلًا أن يمد الدم العربى بدفقة جديدة حارة من النشاط والقوة هى التى أسعفت

(١) ابن عبد الحكم ٢٠٤

فى هذا الانسياح فى أوربا الذى تحطم فى پواتييه ، وهي التى مكنت له كذلك أن يجوب البحر الأبيض شرقاً وغربا وأن يجعل منه بحيرة عربية وأن يجعل من هذه المنطقة منطقة إسلامية لها دورها الكبير لا فى التاريخ السياسى العالمى فحسب بل فى تاريخ الفكر والمعرفة وفى صلات الشرق والغرب .

لقد جرد الإسلام هذه المنطقة من عزلتها وضمها إلى ركب العالم . . وكان هذا فرق ما بين الفتح الإسلامى و بين الغلبة الرومانية أوالبيزنطية ، كانت هذه الغلبة نوعاً من الحصار الذى يحول بين السكان الأصليين و بين المشاركة فى الحياة السامية ، و يمثل هذا الحصارَ تمثيلا ماديا واضحا مجموعاتٌ ضخمة من المسالح والحصون على طول الساحل وسلسلة من الرباطات المتوالية فيما وراء ذلك؛ كأنما كان كل غرضه أن يظل هؤلاء السكان الأصليون فى مكانهم من حياتهم الأولى ؛ على حين كان الفتح الإسلامى تفتيحاً لنشاط هؤلاء الناس واستثارة لحماستهم . . كان دمجاً لهم بهم ، وانطلاقاً معهم فى كل أفق سياسى أو علمى ، حربى أو دينى ، ولو لم يكن من آثار الفتح الإسلامى للمغرب إلا أنه وصل بينه و بين تاريخ العالم بعد أن كان يعيش فى سجن ضيق رهيب من حصون الرومان والبيزنطيين ، ملقى على أطراف الصحراء ، لكان فى ذلك ما يكفى لتصور أهمية الدور الإسلامى ومدى الازدهار الذى أشاعه فى حياة المغرب والألق الذى أفاءه عليه .

آية هذا كله أن فتح المغرب مر فى مراحل طويلة متباعدة حيناً متتالية أحياناً ، وأنه استنفد كثيراً من النشاط الإسلامى وطوى نصف قرن من الزمن حتى استقاد المسلمين ، فلما استقاد لهم عوضهم عن ذلك قوى هائلة كان لها فى تاريخهم أوفى نصيب : كانت قوة لهم فى حربهم ، وتوسيعاً لنفوذهم، ومداً لثقافتهم ، وانسياحاً للغتهم ونشراً لأصوات هذه اللغة فى هذا الجناح من العالم ، وعوناً لها على السيادة ، لتكون بعد ذلك فى القرون الوسطى لغة العلم والثقافة حتى فى الكنائس والمدارس والأديرة .

. . لقد تركنا الجناح الشرقى، حيث كانت تسود الامبراطورية الإيرانية ؛ يتداعى فلننظر ما بلغ من تداعيه وماذا كان من انتشار الإسلام والعربية فيه .

الباب الخامس

المجتمع الجديد فى شرقى المملكة الإسلامية

١ — الدعاء

حين تقدم المسلمون للمرة الأولى بقيادة خالد وسعد إلى العراق كان يغلب الدعاء كلَّ حركتهم وكان يتوّج هذه الحركة و يكسوها هذا الثوب الألق ، ويحيل الجهاد فى سبيلها جهاداً طرياً ندياً لا تخالطه قسوة الغرض المادى أو نشوة الغلبة المستعلية . ولذلك نقلت إلينا أنباء الفتح الأولى الأحاديث الطوال عما كان يدور بين المسلمين الداعين ، و بين سكان المنطقة الجنوبية من العراق ؛ ولا تزال وفود سعد إلى رستم و يزدجرد وأحاديث رجالاته وما لخصوا أمر الدعوة و بشروا به من شئون الدين يملأ صفحات طوالاً من كتب مؤرخينا .

و يبدو أن الدعاء إلى الإسلام رافق الحركة فى عهد أبى بكر كما رافقها فى عهد عمر ؛ ولعل غزوات الأحنف الموفقة كانت تتيح لهذا الدعاء أكبر نصيب من عناية الجند واهتمام القادة . فلما آل الأمر إلى أن يكون توسعاً وامتداداً فى عهد عثمان ، وفى العهود التى تلته ، لم يغفل أمر الدعاء غير أنه لم يعد يحتل المكان الأول ؛ فلقد سكت عنه المؤرخون ؛ وسكوتهم لا يعنى إهماله ولكنه على كل حال لا يخلو أن يكون صدى لهذا الذى آل إليه الأمر . ولم نعد نشهد فى الفتوحات المختلفة هذه النماذج الرفيعة من الإقناع والتبشير ، ومن شرح الفكرة الإسلامية والحديث عنها ومن تركيزها فى بعض المبادىء الكبرى ومحاولة الإقناع بها على مثال ما رأينا فى العراق ومصر فى الحملات الأولى . و يبدو أن التعرف إلى الإسلام لم يعد فى حاجة إلى مثل هذا الجهد فقد أسلم كثير من الفرس وانضم من انضم منهم إلى الجيش

الإسلامى ، وأدرك سكان هذه المناطق الداخلية أو المتطرفة ما كان من شأن هذا الدين الجديد وحدّدوا موقفهم منه منذ صالحوا على الجزية وتربصوا بالمسلمين الفرص ؛ ويبدو كذلك أن طبيعة الفتح بعد لم تجعل من التقدم الإسلامى دائماً حركة تبشيرية قدر ما جعلت منه حركة توسعية . . إنها اضطرت المسلمين بعد أن وجدوا كل هذا التفانى فى المقاومة أن يباشروا إخضاع البلاد أولا ، وأن يحل ذلك من حركتهم المقام الأول ، حتى يتيح لفكرة الدعوة أن تجد الأرض التى تستقر فوقها أقدامها .

ومطالعة أنباء الفتح الكثيرة والأدوار المختلفة التى مر بها لا تتيح لنا مع كل هذا أن نسترسل فى الحكم ؛ إنها تدفعنا إلى لون من الحذر وتضطرنا أن نطيل الوقوف قبل أن نعطى حركة الفتح هذه الصفة العامة ؛ فقد كان الأمر يختلف بين وال ووال وبين قائد وقائد وبين بلد وبلد . . كان هنالك من القواد من يعنى بالدعوة أكثر مما يعنى بالجزية ، وكان منهم من يعنى بحيازة المغانم أكثر مما يعنى بإقرار الدولة . . والذين كانوا يقودون الحركة من البصرة أو الكوفة أو يشرفون عليها من الشام كانوا يهيلون طوابعهم على حركة الفتح ؛ فاستخلاف عمر مثلا يدفع القواد أو الولاة فى طريق الدعوة بأقوى مما يدفعهم غير عمر ، ولن ننسى كذلك حسن سياسة القواد أو سوء سياستهم كما لن ننسى خلاف ما بين المناطق كلها : المناطق التى كان يغلب عليها الإيرانيون والمناطق التى كان يغلب عليها الأتراك الطورانيون . . أعنى المناطق التى مكن لها من الديانة الفارسية كخراسان مثلا ، والمناطق التى كانت تعيش فى فوضى دينية كمناطق حوض النهر . . المناطق التى يطبعها الاستقرار فتجادل عن الاستقرار ، والمناطق التى تغلب عليها الهجرات الدينية ويتبادلها النفوذ التركى والإيرانى فلا تجد شيئاً جديرا أن تبذل نفسها للدفاع عنه . وعلى ذلك فنحن نعانى منطقة واسعة فى المكان وفترة واسعة فى الزمان ، ولوناً من الفتوح يخالف فى طبيعته الفتوح الأخرى ولذلك لن نستطيع شيئاً إلا هذه الإشارة إلى هذه الظواهر المختلفة ، وإلا أن نفيد من الدفقة الأولى التى أثارها الإسلام فى نفوس أتباعه حين جعل الدعاء

إلى الإسلام أول خطاهم فى طريق الفتح ؛ فقد ظلت هذه الدفقة لا تنضب . . قد تبطىء حينا ، وقد يعتورها ما يعوق سيرها حيناً ، ولكنها فى مرات ليست قليلة كان يعاودها دائماً صفاؤها وتدفقها . . ولقد كان مما صالح عليه الأحنف أهل الموضع الذى يقال له قصر الأحنف ، وهو حصن من مرو الروذ ، أن يدخل « رجل منا القصر فيؤذن فيه و يقيم فيكم حتى انصرف[1] » . وكان مما صالح عليه قتيبة بعد ذلك بسنين طوال أهل سمرقند : « . . على كذا وكذا ، وأن يصلى فى المدينة . . واتخذ مسجداً . . وخلف بها جماعة من المسلمين منهم الضحاك بن مزاحم صاحب التفسير[2] » . على حين كان مما صالح عليه الربيع بن زياد بن أنس بن الحارثى أهل مدينة زرنج فى سجستان « ألف وصيف مع كل وصيف جامٌ من ذهب[3] » .

وكذلك نرى أن الدعاء إلى الإسلام والإلحاح على هذا الدعاء أو التغافل عنه كان رهناً بكثير من الظروف التى لا حصر لها ، فكانت حركة الفتوح تتخذ لذلك ، فى كل مكان وفى كل فترة ومع كل قائد ، لوناً يزداد فيها قرباً أو بعداً عن الأصل الأول قدر ما يكون من طبيعة الفتح ، أو عناية القواد ، أو حرج الموقف .

٢ — الأرض

ولقد سار المسلمون هنا سيرتهم فى الأقطار الأخرى من حيث تحرير الأرض ، ولسنا فى حاجة إلى أن نعاود الحديث فى أن التفريق بين الأرض العنوة والأرض الصلح لم يكن له مكانه فى الدولة الإسلامية فى عهودها الأولى ، وأن كل ما أثير حول ذلك من خلاف إنما كان مرده إلى ماتلا ذلك من أزمنة وأعقب من ظروف اضطرت الخلفاء والحكام إلى التضييق على السكان توفيراً للمال أو دفعاً إلى الإسلام . والأمر فى هذه المناطق الشرقية لم يخرج عن هذه الأصول فى قليل أو كثير .

غير أننا يجب أن لا نغفل الإشارة إلى أن كثيراً من الأرض قد آل إلى المسلمين

---

(١) البلاذرى فتوح البلدان ٤٠٦ (٢) البلاذرى ٤٢١

(٣) نفس المصدر ٣٩٣ - ٩٤

بعد ؛ وقد يكون إسكان القبائل المهاجرة أو إقطاعها مظنة خطأ ومبعث وهم .. فهذه الأرض التى عمرها المسلمون لم تكن لأصحابها المعيّنين من السكان و إنما كانت فى أكثرها أموال آل كسرى .. كانت من هذه الأراضى الواسعة التى كان يحوزها الملوك أو كبار الحكام لأنفسهم أو للدولة التى يشرفون عليها ، وكانت فى أقلها أرضاً هاجر عنها أصحابها[1] فلما حلّ الحكم الإسلامى آلت إليه هذه الأرض ، فكان يشرف عليها أو يتصرف بها .. وما من شك فى أنه لم يحز لنفسه منها إلا الأقل الذى أسكنه القبائل ،وأنه ترك كثرته الكثيرة للسكان أنفسهم يتولون أموره و يعنون به .

وتتضح علاقة المسلمين بالأرض وسياستهم فيها بالذى نجد من كتب الصلح . ومن الممكن أن نلخص ذلك بمجموعة الظواهر التالية :

١ — وأول ذلك أن المسلمين آمنوا أصحاب الأرض على أرضهم ، لم يخرجوهم منها ولم يضطروهم إلى الجلاء عنها ، و إنما هم أقروهم عليها فى نطاق من الجزية والمنعة وقد جاء فى صلح عبدالله[2] لأهل أصبهان وحواليها « إنكم آمنون ما أديتم الجزية وعليكم من الجزية بقدر طاقتكم ، فى كل سنة ، تؤدونها إلى الذى يلى بلادكم .. ولكم الأمان ما فعلتم[3] » وفى صلح نُعَيْم بن مقرن الزينبى لأهل الرى « .. اعطاه الأمان على أهل الرىّ ومن كان معهم من غيرهم على الجزاء ، طاقة كل حالم[4] » .

ولم يكن يستجيز المسلمون إذا عاقدوا على الجزية أن يدخلوا الأرض على أصحابها أو يتطرّقوا فيها ، و يضعون ذلك فى صلب عقودهم ، فيحدثنا الطبرى أن فيما كتب نعيم بن مقرن إلى مردانشاه : « لا يُغار عليك ولا يُدْخَل عليك إلا بإذن ، ما أقمت

---

(١) فى البلاذرى ٣٩٢ هرب كثير من أهل كرمان فركبوا البحر ولحق بعضهم بمكران وأتى بعضهم سجستان ، فاقطعت العرب منازلهم وأراضيهم فعمروها وأدوا العشر فيها ، واحتفروا القنى فى مواضع منها .

(٢) هو عبد الله بن عبد الله بن عتبان وكان شجاعا بطلا من أشراف الصحابة ومن وجوه الأنصار حليف لبنى الحبلى من بنى أسد . الطبرى ١/٥/٢٦٣٤ — ٣٦

(٣) الطبرى ١/٥/٢٦٤١ (٤) الطبرى ١/٥/٢٦٥٥

على ذلك حتى تغيّر[١] » وفى صلح طبرستان : « ليس لأحد منا أن يغير عليك أو يتطرّق أرضك ولا يدخل عليك إلا بإذنك ، سبيلنُا عليكم ، بالإذن ، آمنة وكذلك سبيلكم[٢] » ويتكرر النص على أن لهم الأمان على أموالهم وأنفسهم وأراضيهم فى كثير من كتب الصلح الأخرى[٣] .

٢ — أصرّ المسلمون على أن يعنى أصحاب الأرض بالأرض فلا يتواكلون عن استثمارها ولا يضعفون عن العناية بها ولا يهملون أمرها ، وأشاروا إلى ذلك إشارات واضحة صريحة فى بعض كتب الصلح ، وهى سياسة رشيدة ينبىء ما نقل إلينا منها فى بعض العهود عما كان وراءها مما لم تصل إلينا أنباؤه . . ولقد جاء فى كتاب عبد الله بن عامر لعظيم هراة (أمره بتقوى الله . . وإصلاح ما تحت يده من الأرض وصالحه عن هراة سهلها وجبلها على أن يؤدى من الجزية ما صالحه عليه)[٤] . . ويحدثنا البلاذرى كذلك أن أبا موسى وعثمان بن أبى العاص فتحا سينيز بعد شيراز ، وترك أهلها عُمّاراً للأرض[٥] .

٣ — ولم يترك المسلمون مجالا لتحمل الأرض الجزية حملا لاعدل فيه ، فيوضع على أرض قدر لا يوضع على أرض مثلها ، وتكلف أرض فوق طاقتها لتخفف بذلك عن أرض غيرها . ولذلك نصوا فى بعض عقودهم على أن تقسم الجزية على الأرضين عدلا بينهم ، فكان فى كتاب عبد الله بن عامر إلى عظيم هراة « وأن يقسم ذلك على الأرضين عدلاً بينهم[٦] » .

٤ — وفى الأرضين التى سكنها العرب أخذ المسلمون أنفسهم بإعمار الأرض وحسن استثمارها . . لم يهملوا أمرها ، ولم يدعوها على مثل ما أخذوها عليه ، وإنما هم بذلوا الجهد فيما يكفل لها الازدهار والخصب ؛ ويبدو أنهم لجأوا إلى كل ما يساعد

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٦٥٦ (٢) الطبرى ١/٥/٢٦٥٩
(٣) الطبرى ١ / ٥ / ٢٦٣٢ و ٣٣ و ٥٧ و ٥٨ و ٦٥ و ٦٦
(٤) البلاذرى ٤٠٥ (٥) البلاذرى ٣٨٨
(٦) البلاذرى ٤٠٥

على حسن الاستثمار من ريّ وزراعة . فيروى البلاذرى عن بعض أرض كرمان أنه تركها أهلوها فأقطعت العرب منازلهم وأراضيهم وأدوا العشر فيها واحتفروا القنى فى مواضع منها[١] . ويحدثنا الطبرى حديثاً مقارباً فى أرض آلت إلى المسلمين « فاستأذن جَزْء ابن معاوية عُمَرَ فى عمران بلاده فأذن له فشق الأنهار وعمر الموات[٢] » . ووراء حديث الطبرى والبلاذرى صورة زاهية للأرض التى اصطلح عليها الجهد والرى فـكانت مثالا طيباً للإعمار والازدهار .

٥ — ولسنا نملك صورة كاملة لـكل ما كان من عقود الصلح ، ولا مجموعة وافية عن كل مناطق الامبراطورية الساسانية ، ولـكن ذلك لا يمنعنا من أن نتقبل هنا شيئاً من التعميم وأن نستجيز انسحاب هذه الظواهر على كل الأرض التى دخلها المسلمون أو أكثرها ؛ وما من شىء يملأ هذه الفجوات التى لم يسعفنا فيها التاريخ إلا أن نصطنع هذا التعميم مقروناً إلى شىء من الحذر ، فهذه الشروط التى يصالح عليها المسلمون فى هذا البلد أو ذاك لا تبقى سراً مكتوماً ولا تظل منطوية فى نطاق البلد نفسه ، وإنما هى تتجاوزه إلى البلاد والمناطق الأخرى فتأخذ بها فى صلحها وقد تحاول أن تبلغ خيراً منها ، وبعض الروايات التاريخية نفسها تدفعنا فى طريق هـذا التعميم أو هذا الافتراض إذ يحدثنا البلاذرى عن صلح أهل درابْجِرد أن مما جاء فيه « أنهم كلهم أسوةُ مَنْ فتحت بلاده من أهل فارس[٣] » وذلك يعنى أن خير هذه الشروط كان حظاً مشاعاً بين مدن فارس جميعاً .

٣ ــ السكان

إن دراسة عقود الصلح تدلنا على أن المسلمين فى هذه المناطق لم يخالفوا عن سيرتهم التى أخذوا الناس بها فى المناطق الأخرى فهم يبذلون لهم الأمان ويكفونهم شرّ السيطرة العاتية ويحدّدون علاقة ما بين الحاكم والمحـكوم فى نطاق الجزية ؛

---

(١) البلاذرى ٣٩٢
(٢) الطبرى ١/٥/٢٥٤٣
(٣) البلاذري ٣٨٨

فلا تكون علاقة كيفية رهن إرادة الحاكم ورغباته ، وإنما هى علاقة محددة يعرف فيها هؤلاء وأولئك حقوقهم وواجباتهم . . ولعل تحديد هذه الحقوق وتعيين هذه الواجبات كان أبرز ما فى عقود الصلح المختلفة التى عقدها القواد الفاتحون .

والشىء الأصيل فى سيرة المسلمين بالسكان هنا أنهم أنزلوهم منزلة أهل الكتاب فجعلوا منهم ذمة[1] ؛ لم يأخذوا بالأصول النظرية التى تفترض الإسلام أو القتال لغير أهل الكتاب وإنما ألحقوا ديانات الفرس بالديانات السماوية وعاملوا أهلها هؤلاء معاملتهم لأولئك ، واستوى الأمر بين نصارى الشام والعراق وبين مجوس فارس فى الاعتقاد لهم من ذمة المسلمين ومصالحتهم ومنعتهم .

الحقوق :

وفى الوسع أن نستخلص من عقود الصلح أن المسلمين أتاحوا ألوانا من الحريات للسكان، فآمنوهم فى أنفسهم وآمنوهم فى أموالهم وآمنوهم فى عقائدهم وملاهم ، وأتاحوا لهم هذه الحرية الشخصية وهذه الحرية الدينية وحرية التصرف والكسب، وكانت عقود الصلح فى ذلك صريحة واضحة الدلالة ، ففى كتب النعمان وحُذيفة لأهل الماهيْن: « أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وأراضيهم لا يُغَيّرون عن ملة ولا يُحال بينهم و بين شرائعهم ولهم المنعة[2] » . وفى عهد سويد بن مقرن لأهل قومس « هذا ما أعطى أهل قومس . . على أنفسهم وملاهم وأموالهم[3] » وفى عهد أهل جرجان « ولهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وملاهم وشرائعهم[4] » وفى صلح أهل أرمينية « هذا ما أعطى سُراقة بن عمرو عامل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب شَهْربراز وسكان أرمينية والأرمن من الأمان ، أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم وملّتهم ألا يُضارّوا ولا يُنْتقَصوا[5] » وفى صلح أهل موقان « هذا ما أعطى بكير

---

(١) اجتمع أبو موسى الأشعرى وعثمان بن أبى العاص ففتحا أرجان صلحاً على الجزية والخراج وفتحا شيراز وهى من أرض أردشيرخره على أن يكونوا ذمة يؤدون الخراج . . البلاذرى ٣٨٨

(٢) الطبرى ١/٥/ ٢٦٣١ ٣٢

(٣) الطبرى ١ / ٥ / ٢٦٥٧

(٤) الطبرى ١/٥/٢٦٥٨

(٥) الطبرى ١/٥/٢٦٦٦

ابن عبد الله أهل موقان من جبال القَبْج الأمانَ على أموالهم وأنفسهم وملتهم وشرائعهم[1] » .

ولم يكن هذا وحده للسكان فحسب و إنما كان كذلك للذين معهم « فمن أقام فيهم فله مثل مالهم[2] » ولم يكن الناس مضطرين إلى أن يشاركوا فى هذا النظام الاجتماعى و إنما تركت لهم عقود الصلح أن يخرجوا إن شاءوا الخروج حتى يبلغوا مأمنهم[3] . . فليس يتسع صدر هذ النظام للأمان والإكراه ، وليس يجمع بين الحرية والقيد ، وإنما هو يبلغ بهذه الحرية أقصى ما تبيح علاقة الحاكم الغالب بالمحكوم المغلوب، تدعمه فى ذلك فكرة تملأ نفسه ودعوة يتمنى لها أن تنتشر وتروج .

الواجبات :

وإلى جانب هذه الحقوق كانت الجماعة الإسلامية تفترض طائفة من الواجبات يمكن أن نلخصها فيما يلى :

ا — الجزية : ولقد كانت الجزية هنا كما كانت فى البلاد الأخرى على المنعة ، وكانت قدراً مقدوراً حيناً ، وكانت على قدر الطاقة حيناً آخر ، وكانت دراهم مرة ، ودنانير مرة أخرى ، تبعاً لما يسود المنطقة من أعراف ، وكانت على كل حالم قدر طاقته ، لا يكلف فوق هذه القدرة ما لا يطيق . ففى كتاب النعمان لأهل الماهين : « ولهم المنعة ما أدوا الجزية فى كل سنة إلى من وليهم على كل حالم فى ماله ونفسه على قدر طاقته[4] » ؛ وفى كتاب عبد الله بن عبد الله لأهل أصبهان : وعليكم من الجزية بقدر طاقتكم فى كل سنة تؤدونها إلى الذى يلى بلادكم عن كل حالم[5] » ؛ وفى كتاب نعيم لأهل الرى : « أعطاه الأمان . .

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٦٦٦ (٢) الطبرى ١/٥/٢٦٥٨

(٣) نفس المصدر والصفحة وانظر أيضاً البلاذرى ٣٨٨ فى صلح أرجان ، على أن يكونوا ذمة يؤدون الخراج إلا من أحب الجلاء .

(٤) الطبرى ١/٥/٢٦٣٢ وفى ٢٦٣٣ نص مشابه (٥) الطبرى ١/٥/٢٦٤١

على الجزاء طاقة كل حالم فى كل سنة[١] » ؛ وفى كتابه لمردان شاه : « وتتقى من ولى الفرج بمائتى ألف درهم ، وزن سبعة ، فى كل سنة[٢] » ؛ وفى كتاب صاحب طبرستان : « وتتقى من ولى فرج أرضك بخمس مائة ألف درهم من دراهم أرضك[٣] » ؛ وفى كتاب بكير بن عبد الله لأهل موقان من جبال القَبْج : « .. على الجزاء دينار عن كل حالم أو قيمته[٤] » ؛ وفى مواطن أخرى نصوص متفرقات متشابهات[٥] .

ب — وإلى جانب الجزية كانت طبيعة الفتوح، فى مناطق ليس للمسلمين فيها كبير عهد كما كان الحال فى الشام والعراق ، سبباً فى أنهـا اضطرتهم أن يشترطوا على أهل البلاد النصح للمسلمين وقِراهم ليلة ، ويتمثل هذا النصح فى مظاهر مختلفات تطلعنا عليها عقود الصلح ، منها : إرشاد السبيل ، وإصلاح الطريق ، وقرو جنود المسلمين ، ممن مرّ بهم فأوى إليهم يوماً وليلة ، من أوسط طعامهم ، وأن يجتنبوا كل غل أو سل[٦] .

وما من شك فى أن ذلك كله معناه أن المسلمين يحاولون أن يخالطوا هذا المجتمع الذى تأبَّى عليهم ، وأن ينفذوا إليه فى شيء من الحذر ، وأن تـكون مخالطتهم له فى قراه ودلالته والنصح له لوناً من التعاون يحل الشعور بالثقة محل الشعور بالعداء .

الحيـاة اليومية :

ولقد كان من أبرز الظواهر التى تمثلت فيها رعاية الإسلام للحريات الفردية أنه لم يستثمر غلبته وانتصاره فى سبيل أغراضه وغاياته القريبة ، ولم يسخر النـاس له فيما يرجو من شأن يخصه ، أو يستهدف من أمر يعنيه ، وإنما قامت العلاقة فيما بينه وبينهم فى الحياة اليومية على أساس من احترام الذات وتقدير العمل والأجر عليه ،

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٦٥٥ (٢) الطبرى ١/٥/٢٦٥٦
(٣) الطبرى ١/٥/٢٦٥٩ (٤) الطبرى ١/٥/٢٦٦٦
(٥) أنظر الطبرى ١/ ٥/٢٦٥٧ و ٢٦٥٨
(٦) أنظر عقود الصلح فى الطبرى بين ١/٥/٢٦٣٢ و٢٦٦٦

فليس فى الحياة الإسلامية التى نشرها الفاتحون هنا مجال للسخرة ، ولا مكان لاستثمار الفرد ، فإن اضطر المسلمون أن يستعينوا بأحد ، كان له أجره فى هذه المعونة وكان أجره هذا عوضاً من جزائه[١] . و إذا اضطر المسلمون أن يحشروا جماعة للاستعانة بها فى غارة مفاجئة فى مثل هذه الأرض فإن هذا « الحشر عِوَضٌ من جزائهم ، ومن استغنى عنه منهم وقعد ، فعليه مثل ما على أذر بيجان من الجزاء ، فإن حشروا وُضع ذلك عنهم ، و إن تركوا أخذوا به[٢] .. » .

وما من شك فى أن صلات الحياة اليومية ، حين تقوم على مثل هذا التقدير للجهد والتقويم للعمل والاحترام للذات وتوكيد هذا الاحترام فى صور مختلفات ، ستثير ألواناً من التقارب بين السكان و بين المسلمين وستبعث فى نفوسهم صورة ، تلفّها هالات من التقدير ، عن الإسلام .. إلاّ أن يفسد هذه الصورة بعدُ قسوة قائد أو فساد عامل .

تلك هى الأطر الكبرى التى حددت علاقة المسلمين بالإيرانيين عهد الفتوح وهى تمثل لونا من تحديد العلائق وإحكام الصلات يستشعر فيه السكان ذاتهم وعقائدهم وأموالهم وأرضهم، فلا يحسون أنهم مغلوبون على شىء من ذلك ؛ و يدركون أن هذه العلائق إنما تقوم على أساس من تبادل الحقوق والواجبات فلا يطغى فيها طرف على طرف هذا الطغيان الذى كان شأن الحروب من قبل ، حين كان أيسر ما يفعل الغالب أن يبدد سكان المدن التى يغلب عليها وأن ينثرهم هنا وهناك يلهو بهم كما يلهو صبى صغير بكرات كثيرة بين يديه .. فإذا الأرض غير الأرض والناس غير الناس . وليس بعيداً عن الفرس أنفسهم ما كان يفعله ملوكهم ، حتى العادلون منهم ، فى حروب اليونان والبيزنطيين حين كانوا ينقلون طوائف السكان و ينثرونها فى أطراف من الأرض الفارسية . وكان أدنى ذلك ما فعله « أنوشروان

(١) فى صلح أهل جرجان : « ومن استعنا به منكم فله جزاؤه فى معونته عوضاً من جزائه » الطبرى ١ / ٥ / ٢٦٥٨

(٢) الطبرى ١/٥/٢٦٦٥ — ٦٦

العادل سنة ٥٤٠ ب . م حين استولى على انطاكية وسلوقية على نهر العاصى ونقل أهالى سلوقية إلى عاصمة المدائن وأسكنهم فى ضاحية على الجانب الشرقى من دجلة مقابل موقع سلوقية التى فى الجزيرة وكانت هذه الضاحية لا تزال قائمة عندما فتح العرب البلاد فى القرن التالى وتعرف حينئذ باسم الرومية[1] » .

إن إقرار المسلمين للسكان فى أرضهم، وأمانهم على أنفسهم وأموالهم وعقائدهم، و إصرارهم على ذلك، هو الذى أعطى الفتح الإسلامى ، بالقياس إلى الفتوحات الحربية التى تعوّدها العالم ، هذا الألق وأضفى عليه هذه الهالة من التقدير .

السبى :

على أن انتقاضات المدن بالمسلمين وثورات المقاطعات والكفر بشروط الصلح ، لم يتح للعلائق بين الفرس و بين المسلمين أن تمضى فى سيرها هذا الوادع الأمين . و إنما عرض لها مثل الذى عرض للفتوح فى إفريقية : عرض لها هذا الكيد المتصل وهذا الائتمار بالمسلمين الذى لم يفتر ، فكانوا كلما أصابوا من المسلمين غرة أو ضعفاً نقضوا الصلح وسكتوا عن الجزية ، وعاشوا على ذلك حتى تحين فترة من فترات القوة يستعيد فيها المسلمون سلطانهم على يد خليفة حازم أو وال حصيف أو قائد باسل .

ولقد أبنتُ من قبل أنه يسع المرء أن يقول ، بعد أن يعرض لحوادث الفتح جميعا ، إنه ما من شبر من هذه الأرض لم ينتقض مرة إثر مرة ، وما من بلد لم تتزلزل فيه أقدام المسلمين الحين بعد الحين . ولهذا فإن هذه الصورة الزاهية ، التى طالعتنا فى عقود الصلح والتى نلمح فيها أنها كانت كلها فى سنوات الفتح الأولى أيام الخلفاء الراشدين، يدركها كثير من الضباب الذى يستبد بألقها ويذهب بنضارتها .. فقد عاد الأمر بين المسلمين والفرس إلى هذا التفانى المتفانى ، واتخذت الحركة الإسلامية ثوباً مؤقتاً من الفتح الحربى ، وواكب ذلك ما يواكب الحرب عادة من أسرى

(١) لوسترانج أراضى الخلافة الشرقية ٣٣ — ٣٤

وتقتيل ؛ يقتل الفرس المسلمين هذا القتل المنيف الذى كان يذهب بكل جيشهم[1] ويسبى المسلمون الفرس حين يظفرون بهم .

ولذلك تطالعنا هنا هذه الظاهرة التى طالعتنا فى فتوح إفريقية ، والتى لم نشهدها من قبل فى فتوح الشام والعراق ، والتى حاربها الخليفة عمر فى مصر حرباً قاسية حين نشر شعاره : « لا فىء ولا عبيد » . وتطالعنا هذه الظاهرة واسعة عريضة فى كثير من الأحيان ، ونسمع أن الربيع بن زياد حاصر مدينة زرنج بعد أن قاتله أهلها ، فبعث إليه المرزبان يستأمنه ، فصالحه على ألف وصيف ، مع كل وصيف جام من ذهب ، وكانت ولاية الربيع سنتين ونصف سنة ، فسبى فى ولايته أربعين ألف رأس[2] . ويحدثنا البلاذرى أنه « سعيد » مضى بالرهن الذين أخذهم من السغد حتى ورد بهم المدينة ، فدفع ثيابهم ومناطقهم إلى مواليه وألبسهم جباب الصوف ، وألزمهم السقى والسوانى والعمل ، فدخلوا عليه مجلسه ، ففتكوا به ، ثم قتلوا أنفسهم[3] . ويصيب عبد الرحمن بن سمرة ، الذى ولاه ابن أبى عامر على البصرة ، غلماناً من سبى كابل فيقدم بهم البصرة ، ويعملون مسجداً فى قصره على بناء كابل[4] . ويكون من صلح ابن خازم حين وجهه عبدالله ابن أبى عامر إلى سرخس مع راذويه ، مرزبانها ، الصلح على أن يؤمن مائة رجل وأن يدفع إليه النساء ، فصارت ابنته فى سهم ابن خازم واتخذها وسماها ميثاء .

كان من طبيعة الحروب المتصلة إذن فى هذا الجناح الشرقى أن تثمر هذا السبى ، وما من شك فى أن هذا السبى الذى أصابه المسلمون من الفرس أو الترك سيؤول إلى أن يكون مسلم العقيدة عربى اللسان ، وسيلعب دوره فى الحياة الاجتماعية وفى الحياة الثقافية ، ولكنه سيلعب كذلك دوره فى الحياة السياسية ، وستغلب النزعات

---

(١) حملة مصقلة بن هبيره على طبرستان « البلاذرى ٣٣٤ — ٣٣٥ » التى كانت مضرب المثل « حتى يرجع مصقلة من طبرستان » .

(٢) البلاذرى فتوح ٣٩٢ — ٣٩٤

(٣) البلاذرى ٤١٢

(٤) البلاذرى ٣٩٧

القومية متسربلة لباس الدعوة إلى آل النبي ، وسيكون منها بعدُ أن تعجّل في القضاء على بني أمية وفي تمليك بني العباس ، وفي سيطرة الفرس أولا ؛ وسيكون منها بعد ذلك في عصر المعتصم أن يسيطر الترك وأن تقتسم الدولة الكبرى الدويلات الصغرى في الأطراف .

الفرس والترك المسلمون :

على أننا نلاحظ بعد إلى جانب السبي — هذه الناحية التي تبدو كابية — جانباً آخر مشرقا فيما كان من أمر الفرس أو الترك الذين أقبلوا على الإسلام . فلم يقتصر الأمر على أن يكون هذه الحروب العنيفة ، وإلاّ لما كانت بعدُ هذه الصبغة التي غطت كل هذه الأقاليم . . وإنما كان يواكب هذه الحروب ويجاورها إسلام نفر كبير يخلصون إليه إما نجاة بأنفسهم من هذا القلق الديني أوطلباً للمساواة بالمسلمين . وقد كان هؤلاء الذين أسلموا موضع الرعاية في العهود الأولى بخاصة . ويسوغ لنا أن نفهم من حديث الطبري أنهم كانوا والمسلمين سواء في المنزلة والعطاء . فقد كتب الخليفة الثاني إلى أبي موسى إذْ توقف في شأنهم : « أنْ ألحقهم على قدر البلاء في أفضل العطاء وأكثر شيء أخذه أحد من العرب ، ففرض لمائة منهم في ألفين ألفين ولستة منهم في ألفين وخمسمائة[(١)] » والبلاذري يقص علينا قصة النفر الآخر الذين أسلموا من بخارى وقدموا مع عبد الله بن زياد البصرة وأنه فرض لهم[(٢)] كذلك فيما يفرض للمسلمين .

ولعل في هذين الخبرين عن الطبري والبلاذري فيما يتصل بإسلام الفرس والترك ومساواتهم بالمسلمين ، إخوانهم في الدين ، وإلحاقهم بالعطاء ، صورةً حية لما كانت عليه سيرة الفاتحين وما كان يكسوهم من شعور ديني . . الأمر الذي لم يقدر له أن يمضي بعدُ في مثل هذه الوداعة والإسماح ، وإنما تعثّر في حلقات من الكيد والثورات ، وأصاب نصيباً كبيراً من سوء الظن اضطر معه بعض الولاة أن لا يطمئنوا إلى إسلام

(١) الطبري ١ / ٥ / ٢٥٦٣ (٢) البلاذري ٤١٠ — ٤١١

من يسلم وأن لا يرفعوا عنه الجزية . حتى كان عهدُ عمر بن عبد العزيز بعد ولايةُ الجرّاح الحكمى « ورَفْعُ الخراج عمن أسلم والفرضُ لمن أسلم[١] » مما سنتحدث عنه بعد فى شىء من التفصيل فى البحث عن انتشار الإسلام .

يلخّص هذا كله أنَّ المسلمين فى الفترات الأولى من الفتح لم يباعدوا عن سننهم فى تحرير الناس وأمانهم — وأن هذا التحرير والأمان شمل الأنفس والعقائد والأموال — وأن صلة ما بين القادمين والمقيمين كانت تنتظمها طائفة من الواجبات والحقوق تتيح للكرامة الإنسانية أن تتنفس فى شىء من الحرية . أما الذين أسلموا منهم فكان ينتظمهم هذا الإخاء الكامل فى الحياة الإسلامية وهذا الاندفاع المشترك فى غاياتها . غير أن الأمر لم يقدر له بعد ما كان له من قبل . فالانتقاضات والثورات أفشت فى هذه الصلات لوناً من قسوة الحرب تمثل فى السبى ، كما أفشت فى إقبال الذين أقبلوا على الإسلام لوناً من الحذر جمع على هؤلاء المسلمةِ الجزيةَ والإسلامَ معاً حتى استنقذهم من ذلك استخلافُ عمر بن عبد العزيز .

على أن ذلك الانتقاض كله لم يحل بين المسلمين وبين أن يتألفوا هؤلاء السكان ولم يبسط لجذور العداء أن تستمكن من أعماقهم ، فاذا قتيبةُ « يعتمد على معاونة الشعب الفارسى ويكتسب ثقة الفرس ، ويقابلهم بمثل ثقتهم ، فيعهد بالوظائف إلى حكام إيرانيين[٢] » وإذا بعض عقود الصلح تدع كل ما يتصل بالإدارة والحكم للسكان أنفسهم ، وتخلى ما بينهم وبين أمورهم .

٤ — دخول المسلمين واستقرارهم

فى دراسة الأقطار الأخرى درجنا على أن نفصل بين حركة المسلمين فى دخول الأقطار المفتوحة وبين استقرارهم فيها وأن نفرد كلاًّ من هذين بعنوان خاص ، فنعمد فى دراسة حركة الدخول إلى أن نتعرّف النواة الأولى التى كان يتألف منها الجيش

(١) البلاذرى ٤٢٦ (٢) « جب » الفتوح العربية فى آسيا الوسطى ٢٩ — ٣٠

وطبيعة هذه النواة وعناصرها التى اجتمعت على تأليفها ثم ما كان بعد ذلك من الأمداد المختلفة التى توالت على جيش الفتح فجعلت منه المادة الأولى للعنصر العربى فى هذه المناطق المفتوحة ، ثم نعمد بعد ذلك فى دراسة الاستقرار إلى أن نتعرف كيف كان مقام هؤلاء العرب وما المظاهر التى اتخذها وما الصفات التى غلبت عليه. أ كان استقراراً قبلياً أم كان استقراراً مدنياً ، وما هى الظواهر التى واكبته ومكنت له من الاستقرار والتأصل ؟ .

أما هنا فنجدنا مضطرين أن نخرج عن هذا النهج فنتناول دخول العرب فى هذا الجناح الشرقى واستقرارهم فيه فى عنوان واحد ؛ ذلك لأنه يبدو أننا لن نستطيع هنا أن نتعرف إلى طبيعة الجيش الذى كان يضرب فى هذه الأرض ولا إلى عناصره التى كان يتألف منها ، فطبيعة الفتوح فى هذه المنطقة، بما فى أيدينا من مصادر ، لاتساعد على هذا التعرف . . ذلك أننا لسنا أمام حركة محدودة المبدأ محدودة النهاية واضحة المسالك ، بدأت طريقها إلى غايتها ثم مضت قدماً لم تنثن حتى حققت ماهدفت إليه ؛ وإنما نحن أمام حركات متداخلة متعقدة تمتد فى حيزها المكانى مابين المدائن وحدود الصين وما بين الخزر وأورال إلى الخليج الفارسى والبحر العربى والمحيط الهندى ، وتتطاول فى حيزها الزمانى فتبدأ فى خلافة عمر ولا تكاد تنتهى فى خلافة عمر الثانى وتختلف منابعها بين البصرة والكوفة والبحرين، وتتعقد حركاتها بين المد والجزر، ويتعاقب عليها ولاة وتتداخل فيها جيوش لا سبيل إلى أن نفرد بعضها عن بعض وأن نتبين بعضها من بعض .

وشىء آخر يحول بيننا وبين أن نتابع المنهج الذى كان فى دارسة الأقطار الأخرى وبيننا وبين أن نتعرف إلى العرب المهاجرين عن طريق الجيوش التى انتظموا فيها . . فالعرب حين فتحوا الشام أو مصر أو العراق إنما خرجوا من الجزيرة ، خرجوا من قبائلهم ذاتها وانبعثوا من أرضهم نفسها . . أما هنا فقد خرج المسلمون من أمصارهم فى الكوفة والبصرة وخرجوا إلى الهند من أمصارهم فى الشام ، وقد صهرت هذه المدن بعض قبائلهم فى أحلاف جديدة وكونت منهم مجتمعاً مخالفاً لما كانوا عليه فى الجزيرة

وانطلقوا فى خراسان وما وراء النهر على أنهم أهل الكوفة وأهل البصرة ، وانطلقوا فى حوض السند على أنهم جند من أهل الشام . ثم قدر للعصبيات بعد ذلك أن تنبعث فى هذا اللون أو ذاك ففرقت من شملهم وردتهم إلى شىء يشبه أن يكون جاهليتهم الأولى التى كانوا عليها .

إن طبيعة الفتوح فى هذا الجناح الشرقى من المملكة الإسلامية لا تمكن لنا من أن نرصد تقدم العرب وانتشاره مع تقدم الفتوح وانتشارها . . ومع ذلك فإن بعض وثبات الجيوش العربية التى انطلقت من البحرين كان يتضح فيها أحياناً أصولها القبلية . . أما فى المنابع الأخرى التى زوّدت حركة الفتح ، أعنى البصرة والكوفة ، فقد كان اختفى هذا التشكل القبلى منذ حين فى رداء خفيف فى بعض جوانبه ، كثيف فى بعضها الآخر .

والروايات التاريخية عن فتح فارس من البحرين تحدثنا أنه « لما ولى عمر عثمان ابن أبى العاص الثقفى البحرين وعمان فدوخهما واتسقت له طاعة أهلهما ، وجه أخاه الحكم ابن أبى العاص فى البحر إلى فارس فى جيش عظيم من عبد القيس والأزد وتميم وبنى ناجية وغيرهم ففتح جزيرة أبركاوان ثم صار إلى تَوَّج . . وفى رواية أبى مخنف أن عثمان نفسه قطع البحر فنزل توج وأسكنها عبد القيس وغيرهم[1] » .

وإذن فنحن أمام مجموعة من القبائل متميزة فى بعض ملامحها : الأزد — وهى أزد الشرقية — وتميم وعبد القيس . ولربما كانت هذه النواة الأولى — بما تعاقب بعد من قفزات العرب على الشاطىء الآخر من الخليج الفارسى — هى التى جعلت كثرة من قبائل خراسان من بنى تميم والقبائل الشرقية الأخرى التى تجاورها فى الجزيرة . وما من شك فى أن تميم لعبت فى تاريخ خراسان دوراً حافلا بكثرة من المفاجآت والاضطرابات . أترى كان ذلك لأن بطوناً منها لم تأت من الكوفة والبصرة حيث ساد الطابع المدنى بعض الوقت ، وإنما جاءت من البحرين وبواديها مباشرة حيث

(١) البلاذرى ٣٨٦

كان يغلب الطابع القبلي ؟ لعل ذلك هو بعض أوجه التفسير التي يمكن أن نفهم في ضوئها كثرة ما أصاب العرب من أحداث وشغب في هذه المنطقة حتى نسوا عداوتهم للفرس وعداوتهم للترك ومكانهم في جوار أولئك هؤلاء .

فإذا جاوزنا البحرين إلى الكوفة والبصرة لم نستطع أن نتبين شيئاً كثيراً ومع ذلك فإن الطبري ، ويشاركه البلاذري ، يتحفنا دائماً بهذه الأخبار النادرة الطيبة الدلالة، فيذكر لنا أنه كان بخراسان يوم تولّى سليمان بن عبد الملك أربعون ألفا من مقاتلة أهل البصرة وسبعة آلاف من مقاتلة أهل الكوفة وسبعة آلاف من الموالي[(1)] ، فأما آلاف البصرة فقد تولّى الطبري [(2)] أن يفصل أمرها فقال أنها تسعة آلاف من أهل العالية وسبعة من بكر وعشرة من تميم وأربعة من عبد القيس وعشرة من الأزد . وأما آلاف الكوفة فقد ظلت لا نعرف عنها إلا أنها هذا الخليط من القبائل ، ولعل ذلك يدلنا على أن الروح القبلية في البصرة كانت أظهر منها في الكوفة وكانت أشد استعلاء وأوضح استعلانا .

وقد اتخذ استقرار العرب في هذه المناطق مظاهر مختلفة نستطيع أن نوجز الحديث عنها فيما يلي :

١ — إسكان العرب

كانت مقاومة الإيرانيين العنيفة للفتوح الإسلامية وسلسلة الانتقاضات التي تعثرت فيها ، كفيلة أن تلفت الولاة أو القادة إلى أن الأمر لن يستقر للمسلمين في هذا الجانب من الأرض إن لم يرافق هذا الغلب الحربي أنواع من الاتصال بالأرض ومن الاختلاط بالسكان ومن توثيق العلائق بهم وطي هذه الفجوات التي تفصل بينهم وبينهم .

وقد يكون هذا بعض ما فكر فيه الولاة حين دفعوا القبائل العربية أن

---

(١) البلاذري ٤٢٣

(٢) الطبري ١ / ٤ / ١٢٩٠ — ٩١ وانظر أيضاً ابن الأثير ٥/٩

تنزل خراسان ، وقد يكون وراء ذلك تَنَقُّذُ حركة الفتح والتمكين لها ، وقد يكون هناك أهداف عامة ترمى إلى التبشير والتعريب ، أو أهداف خاصة تريد أن تحقق للوالى أو للقائد قوة من قومه فيتكثّر منهم .

وأياً كان الحال فقد شهدت هذه المنطقة هجرة كثير من القبائل العربية إليها . ويحدثنا البلاذرى فى ذلك أن زياد بن أبى سفيان حين ولى البصرة سنة ٤٥ ولى أُمَيْر بن أحمر اليشكرى مرو الروذ والطالقان والفارياب فكان أُمَيْر أول من أسكن العرب فى مرو [١] ، وحين صار المسلمون إلى كرمان فهرب كثير من أهلها وركبوا البحر ولحق بعضهم بمكران وأتى بعضهم سجستان أقطعت العرب منازلهم وأراضيهم فعمروها وأدوا العشر فيها واحتفروا القنى فى مواضع منها [٢] .

ومعنى هذا أن هجرات العرب إلى هذه المناطق لم تقتصر على ما جاور العراق العربى ولكنها امتدت إلى بعيد من هذه الناحية أو تلك . ويبدو أنها لم تكن هجرات متروكا أمرها إلى القبائل نفسها ولم تكن هجرات كيفية غير ذات غرض ، وإنما عمد إليها أولو الشأن عمداً وقصدوا إلى أغراضها قصداً واضحاً ، وكانت جزءاً من سياسة بعض الولاة ودلالاته على ما كان يخالط نفوسهم من أهداف ، وما يتمثلون للحركة الإسلامية من أغراض . والخبر الذى يسوقه البلاذرى عن عمل زياد بن أبى سفيان فى ذلك نيّر الدلالة ، فهو ينقل إلينا « أن زياداً ولى الربيع بن زياد الحارثى سنة ٥٠ خراسان ، وحوّل معه من أهل المصرين زهاء خمسين ألفاً بعيالاتهم وأسكنهم دون النهر [٣] » وما من شك أن هجرة خمسين ألفاً بعيالاتهم كان عملا منظما يستتر وراءه كثرة من الأهداف البعيدة ، سواء فى ذلك تأمين ما كان من فتوح ، أو أقامة هذه القبائل حتى تستطيع أن تنفذ إلى الفتوح الأخرى التى تشتشرف إليها أو تعويض ما كان من خسارة الجند فى المواقع المتصلة ، أو نشر بذور التعريب والإسلام أو كل ذلك جميعاً .

(١) البلاذرى فتوح ٤٠٩
(٢) البلاذرى ٣٩٢
(٣) البلاذرى ٤١٠

ولم تكن هذه سياسة زياد أو ابنه عبيد الله وحدهما ، ولكنها كانت سياسة كل هؤلاء الولاة الذين غلبت عليهم الحصافة و بعد النظر ، والذين كانوا ينظرون إلى الفتح نظرة بعيدة لا يرون فيه هذا الغنم القريب ولا هذه الغلبة الظاهرة ، و إنما ينفذون إلى ما يجب أن يكون وراءه من اندماج وتمثّل . . ولقد مضى قتيبة فى ذلك فاتخذ من بعض المناطق الهامة فيما وراء النهر ، كسمرقند و بخارى وخوارزم ، مراكز للتعريب تهيل الصبغ العربي على ما حولها .

٢ — بناء المدن

ولم يتمثل استقرار المسلمين فى هجرة القبائل فحسب ولكنها تمثل كذلك فى بناء المدن ، ولقد رأينا كيف كانت هذه الظاهرة ترافق حركة الفتح الإسلامى حيث مُكِّن له من الغلبة وحيث أراد إلى الاستقرار . . والظاهرة هنا تنبت فى مثل الظروف التى نبتت فيها فى الأقطار الأخرى : يحس المسلمون حاجتهم إلى أن تكون لهم مراكز أصيلة يطمئنون إليها و ينطلقون منها وتكون مثابة لهم وأمناً ؛ فيبدءون يختطون الأرض و يقيمون المعسكرات، وتنقلب هذه المعسكرات بعد ذلك إلى أن تكون مدنا .

ولعل الماضى الحضارى الطويل الذى كانت ترتع فيه فارس ، والعمران الذى يشملها لم يضطر المسلمين إلى كثير من الخطط ، ولم يجعل من بناء المدن هنا عملا إنشائياً قدر ما كان عملا وقائياً . وأياً ما كان الأمر « فقد أنشأ المسلمون شيراز وكان موقعها أيام عمر مركزاً للجيش الذى أرسل لحصار اصطخر، وأكثر المؤرخين يذكر أنها بنيت سنة ٦٤ على يد شخص اسمه محمد لعله أن يكون أخا للحجاج أو ابن عم له »(١)

٣ — الأعمال الإنشائية :

و إلى جانب هجرة القبائل و بناء المدن تمثل استقرار المسلمين فى الأعمال الإنشائية التى قاموا بها والتى توحى باطمئنانهم إلى الأرض ، وتشير على عزمهم أن لا يغادروها

(١) لوسترانج أراضي الخلافة الشرقية ص ٢٤٩

وقد بدأت هذه الأعمال مبكرة منذ أيام عمر . فيحدثنا الطبرى أن جَزْء بن معاوية كتب إلى عمر يستأذنه فى عمران بلاده ؛ فأذن له فشق الأنهار وعمر الموات(١) . ويبدو أنها استمرت بعد ذلك ، وليس ما يمنعنا أن نفترض أنها كانت حلقات متصلة فى جميع العهود ومع كل الولاة ؛ فالبلاذرى يقص علينا أن العرب فى مكران عمروا الأرض وأدوا العشر واحتفروا القنى(٢) ، وفى أقصى الشرق ، فى بلخ ، اتخذ عطاء بن السائب قناطر ثلاثاً تسمى قناطر عطاء على نهر بلخ(٣) . وإذا نحن ذكرنا قلة اهتمام المؤرخين الإسلاميين بمثل هـذه الظواهر السلمية ، جاز لنا أن نرى فى هذه الأخبار القليلة تمثيلا لحركة إنشائية واسعة رافقت الفتح وعبرت عن مظاهر استقرار المسلمين .

٥ — الإسلام

كيف كان انتشار الإسلام فى هذه المنطقة ؟

من الواضح أننا نستطيع أن نتمثل صورة لانتشار الإسلام من وراء الصورة التى رسمنا لحركة الفتح ، فاستطالةُ هذا الفتح وتعثره يعبران فى وضوح عن المقاومة التى لقيها الفاتحون فيما حملوا من عقيدة أو عرضوا من دين ؛ فلما كانت بعدُ هذه الاصطدامات المستمرة والبعوث المتتالية أوشك أن ينقلب الأمر إلى نوع من العناد باعد ما بين المسلمين وبين الفرس ، ووضع فى طريق انتشار الإسلام كثرة من العراقيل .

ومع ذلك فقد كان لابد لهذا الدين الجديد ، بما يفترض من مساواة ، وما يتيح للطبقات المستضعفة من مُتَنَفَّس ومنطلَق ، أن ينتشر . . ولولا أنهـا التقاليد العتيقة التليدة فى الحياة لـكان انتشار الإسلام هنا أسرع منه فى أى منطقة أخرى ، للذى كان من سيطرة الطبقات العليا فى المجتمع على الطبقات الدنيا . . فقد كانت الإمبراطورية الساسانية مثالاً للتكون الاجتماعى الهرمى الذى يعيش فيه عظم

(١) الطبرى ١/٥/٢٥٤٣

(٢) البلاذرى ٣٩٢

(٣) البلاذرى ٤٠٩

الشعب يلامس الأرض، بينما ترتفع أطراف قليلة وذروة واحدة فوق أكتافه تستمد ارتفاعها من انخفاضه وسموها من حطته .

وقد مضى انتشار الإسلام هيناً بطيئاً فى الفترات الأولى أيام عمر وعثمان ، ولعله أن يكون فى خلال أيام الفتنة قد توقف أو تجمد ، فلما استؤنفت الفتوحات بعد ذلك فى عهد معاوية ويزيد ، ثم فى عهد عبد الملك ، لقى انتشار الإسلام بعض الفرجة والانطلاق .

والذى يبدو من تتبع حركة الفتح أن انتشار الإسلام فى مناطق إيران فيما دون النهر يخالف عن سننه فيما كان وراء النهر . . فى خراسان والمناطق الإيرانية التى حولها كانت الحركة حركة فردية ، أو هى حركة جماعات صغيرة تتقبل هذا الدين، بينما كانت الحركة فى بخارى وسمرقند وخوارزم تتخذ شكلا جماعياً كبيراً ، فيدخل فى الإسلام هذه الآلاف الكثيرة . . ولعل التقاليد الدينية فيما وراء النهر لم تكن من العمق ومن التأصل بالقدر الذى كانت فى صميم البلاد الإمبراطورية الساسانية ؛ فلم يتح لها أن تستعصى ولم يكن لها من الجذور ما يمدها بالمقاومة ، ولعل غلبة القبائل التركية أحياناً على هذه المنطقة وتمددها فيها ومجاورتها لها كان يعطى الوثنية فيها طابعاً بدائياً مكّن للإسلام أن ينفذ فى غير ما كبير كيد أو عناء .

ولا يختلف انتشار الإسلام باختلاف المناطق فحسب ، ولكنه يختلف كذلك باختلاف ما كان يوليه القادة أو الولاة من اهتمام أو رعاية ، وحين تغلب فكرة الفتح أو الغنائم كانت تتأخر دون شك فكرة العقيدة والتبشير . أما حين يقيض الله للفتح قائداً يملؤه شعوره الدينى ويكسو كل مظاهر سلوكه، فقد كانت الفكرة الإسلامية تجد مجاولا واسعاً لكى تعلن عن نفسها وتحاول أن تضم الناس إليها . ولقد رأينا فى بعض عقود الصلح فى فتوحات ما وراء النهر كيف أن الأحنف صالح على أن يدخل رجل مسلم القصر فيؤذن فيه[1] ، وأن قتيبة صالح أهل سمرقند على أن يصلى

---

(١) البلاذرى ٤٠٦

فى المدينة ؛ فدخلها واتخذ مسجداً ، وخلف بها جماعة من المسلمين منهم الضحاك بن مزاحم صاحب التفسير[1] . . فهذه الطرز من السلوك تترك فى نفوس جماعات السكان من الدوىّ الداخلى فى أعماقها ما يمهد الطريق أمام الإسلام ، على حين يكون الاقتصار على قصة الفتح والجزية وقِرى المسلمين ، سكوتاً عن إعلان العقيدة وعن الدعاء لها .

ولعل انتشار الإسلام على بطئه أول الأمر ، كان كفيلا بأن ينتهى إلى تَفَشٍّ واسع وتحول عريض لو أن الأمور مضت فى طريقها لم يعقها هذا الجرح الذى كان بعدُ ، حين أصر بعض القواد أو بعض الولاة على أن يأخذوا الجزية حتى من الذين أسلموا درءاً لعجز الدولة المالى وتمكيناً لها من النهوض باعبائها بعد أن اتسعت رقعتها هذا الاتساع الهائل . ولهذا كانت مخالفة عمر بن عبد العزيز عن هذه السياسة خطوة كبرى فى انتشار الإسلام وفى إقبال هؤلاء الناس عليه ، فقد كان الطابع الأصيل لسياسة عمر تغليب الفكرة الإسلامية على كل ما عداها ، والتضحية بكل مظاهر الغلبة والسلطان حين يكون فى ذلك كسب المسلمين . ولقد كتب إلى ملوك ما وراء النهر ، حين استخلف ، يدعوهم إلى الإسلام فأسلم بعضهم[2] وصدر عماله عن إيحائه فكان من عمل الجراح بن عبد الله الحكمى عامله على خراسان رفع الخراج عمن أسلم بخراسان وفرضه لمن أسلم نصيبه فى العطاء[3] . ومثل هذه المساواة العملية بين العرب و بين غيرهم فى المغانم والمغارم ، فى الضرائب والعطاء ، كانت نوعاً من المطابقة بين الأصول النظرية والنظام العملى ، سهل للإسلام طريقة إلى قلوب الكثرة الكبرى من السكان وأحال هذه المنطقة ، من أواسط آسيا ، مركزاً كبيراً من مراكز الحركة الإسلامية ومصدر قوة قوية لها .

ولعل من الظواهر فى انتشار الإسلام هجرة القبائل العربية ؛ وفى الصفحات السابقة أبنّا عما كان من سياسة بعض الولاة فى دعوة القبائل و إسكانها ، وسواء

---

(١) البلاذرى ٤٢١　　(٢ و ٣) البلاذرى ص ٤٢٦

أقصد هؤلاء الولاة إلى ذلك أم لم يقصدوا إليه فإن انتشار هذه القبائل و إقامتها لشعائر الدين وانقطاع جماعة منها للدعوة كان يترك دون شك أثراً بعيداً فى تقبل الإسلام والانضمام إليه .. لأن هذه القبائل لم تكن لتعيش فى نطاق ضيق محصور، ولكنها كانت فى مناطق كثيرة متسعة ، ولم يكن لها أن تعيش منعزلة و إنما يجب أن نفترض أنها كانت تشارك فى كل مظاهر الحياة وألوان النشاط فى إطار من سلوكها الإسلامى . ولذلك فإن لنا أن نحرز أنها أعانت على نجاح الدعوة ومكنت لها .

ولن نبعد عن الحق إذا نحن أشرنا إلى أن العلاقات بين فارس والعرب، واليمن بخاصة ، كانت بعض منافذ الإسلام إلى هذه الجماعات : فيقص علينا البلاذرى : «أن مرزبان مروالروذ كان من ولد باذام صاحب اليمن أو ذا قرابة له ، فكتب إلى الأحنف أنه دعانى إلى الصلح إسلام باذام[1] » . وإسلام باذام الذى دعاه إلى الصلح سيدعوه ، أغلب الظن ، إلى الإسلام بعد ذلك .

ولا نحب أن ننسى الدور الذى لعبته الطلائع الأولى من مسلمة الفرس ، فقد كانت هذه الطلائع المبكرة الثورات الأولى للاضطهاد الذى عانته الطبقات المستضعفة أيام الحكم الفارسى ، ولهذا أقبلت على الإسلام مندفعة ، وكان طبيعياً أن لا تستطيع بعد إسلامها أن توائم بينها و بين مجتمعها السابق فانضمت إلى الكتائب الإسلامية وشاركت مشاركة فعالة فى الفتح ، « فكان فى جيش الأحنف فى بعض نواحى مرو الروذ خمسة آلاف من المسلمين : أربعة آلاف من العرب وألف من العجم[2] » .

وحديث هذه الطبقات المستضعفة يذكرنا حديث بعض الطبقات التى كانت تمارس الحكم والإدارة فى الحكومة الساسانية ، فقد أقبلت على الإسلام منذ أن رأت الهزائم فى القادسية والمدائن وجلولاء ونهاوند ، ولعلها رأت فيه ضماناً لما كانت تنعم به من نعمة السلطان ، و يحدثنا الطبرى فى فتح السوس عن اجتماع عقده هؤلاء الرؤساء تحدث فيه « سياه » عن هؤلاء القوم « الذين غلبوا على هذه المملكة ، وليس

(١) البلاذرى ٤٠٦ (٢) البلاذى ٤٠٧

يلقون جنداً إلاّ فلوه . . وأرى أن ندخل دينهم ، فوجهوا شيرويه فى عشرة من الأساورة إلى أبى موسى يأخذ شروطاً على أن يدخلوا فى الإسلام ، وتردد أبو موسى فى قبول هذه الشروط وكتب إلى عمر فكتب إليه أن يلحقهم فى أفضل العطاء ، وأكثر شىء أخذه العرب[1] » وتتمة الحديث تدل على أن هؤلاء الناس كانوا أعداداً قليلة لا تتجاوز المائة لأن أبا موسى « فرض لمائة منهم فى الفين الفين واستة منهم فى الفين وخمسمائة » ، ولعل من هؤلاء وغيرهم كان الذين ولوا الإدارة للمسلمين وأشرفوا على الصلات بين الوافدين والمقيمين وكانوا يد العرب فى حكم هذه البلاد ، ولعل منهم هؤلاء الذين كان يسميهم العرب النصحاء لأنهم كانوا ينصحون لهم ، ويكونون عونهم وعيونهم ويمهدون ما بينهم و بين السكان من علائق .

فالإسلام إذن لم ينتشر فى الطبقات المستضعفة فحسب من عامة الناس ، و إنما انضم إليه هؤلاء الذين آمنوا أن الدولة الساسانية لن تقوم لهجمات العرب وتوسعهم، وأن من الخير لذلك أن يحفظوا على أنفسهم مكانتها فى المجتمع الجديد .

وكذلك نرى أن انتشار الإسلام كان يصاحبه لون من البطء — وكان فى بعض الطبقات دون بعض — وأنه وراء النهر غيره فيما دون النهر — وأنه بلغ الذروة بعدُ فى عهد عمر بن عبد العزيز .

٦ — التعريب

لعل الحديث الذى سلف عن ظاهرة السبى فى هذه البقعة من الأرض والحديث عن استقرار المسلمين وما تمثل من هجرة القبائل وإسكانها فى المناطق المختلفة — أن يفسر لنا كيف سار التعريب وكيف اتخذ الناس سبيلهم إلى أن يمتزجوا وأن يقارب بعضهم بعضاً وأن يصهر من أسلم منهم إلى من وفد عليهم ؛ وأن يكون هنالك هذا الاختلاط الذى كان من ثمراته بعدُ جيلٌ جديد سيطت فيه الدماء والتقت على نسبته الفرس والعرب، ولفته الحياة الإسلامية الجديدة بما كان من طوابعها وسماتها .

---

(١) الطبرى ١/ ٥ /٢٥٦٢ ٦٣

ومن المؤكد أن الهجرات العربية التي كانت المادة الأولى فى تعريب هذه المناطق لم تكن تلتئم فى أعدادها مع اتساع الرقعة وامتداد الأرضين ، ولعلّ أكبر هذه الهجرات كانت هذه التى حوّل فيها زياد بن أبي سفيان مع الربيع بن زياد الحارثى حين ولاه خراسان خمسين ألفاً من أهل المصريْن بعيالاتهم [1] .

ولا تحدثنا المصادر عن هجرة مماثلة و إنما هى أخبار متفرقة كما رأينا عن إسكان العرب فى مرو [2] ، أو عن نزولهم كرمان [3] ، أو عن إسكان قتيبة العرب فى بخارى وسمرقند ، أو عن الحاميات التى كانت تجاور المدن والعواصم الكبرى مثل بلخ ومرو ونيسابور وهراة و بخارى .

ولو أننا حاولنا أن نكوّن فكرة رقمية عن أعداد العرب الذين انتشروا فى هذه المناطق من وراء الشذرات المتفرقة التى تقص علينا عدد الجند ، لكان فى وسعنا أن نحزر أن العرب لم يجاوزوا ، أواخر القرن الأول ، المائتى ألف ؛ لأننا إذا أخذنا برواية البلاذرى أنه كان بخراسان يومئذ « يوم استخلف سليمان ٩٦ — ٩٩ هـ ٧١٥ — ٧١٧م » أربعون ألفاً من مقاتلة أهل البصرة ، وسبعة آلاف من مقاتلة أهل الكوفة ومن الموالى سبعة آلاف [3] ، لكان عدد الجند العرب قريباً من خمسين ألفاً ، ولن يكون العرب جميعاً من ورائهم ليزيدوا عن أربعة أضعاف هذا العدد .

و يؤكد هذا التقدير الأستاذ فلهاوزن إذ يقول فى أول الفصل الذى عقده عن سقوط الدولة الأموية : « وتشير الحسابات العارضة أنه كان هنالك خمسون ألف عربى عسكرى الصبغة وحين اتسع نطاق الخدمة العسكرية الإجبارية فشملت نصف الذكور لم يكن يزيد العنصر العربى عن مائتى ألف [4] » .

هذه الآلاف ، على ما يكون من الاختلاف فى تقديرها ، لن تحبسها حصونها والقلاع التى ترابط فيها ، فليست هذه الحصون والقلاع بعيدة عن المدن و إنما هى جزء منها ، ولذلك فإن تَمَثُّلَ اختلاط العرب والإيرانيين فى هذه المناطق لا يبدو

---

(١) البلاذرى ٤١٠ (٢) البلاذرى ٤٠٩ — ١٠ (٣) البلاذرى ٣٩٢
(٤) البلاذرى ٤٢٣ (٥) فلهاوزن ٤٩٢ والصفحات التالية .

صعباً ، وتصور ألوان المشاركة ليس عسيراً . فهؤلاء قوم وافدون ينزلون إلى جوار هؤلاء السكان يحميهم سلطانهم، و يتبادلون معهم فى فترات السلم كل ألوان الاتصال السلمى، وسيكون من الصعب أن يحافظ أولئك أو هؤلاء على تكتلهم أو عزلتهم؛ فإذا أضفنا إلى ذلك أنه كان هناك طبقة من العرب « لها أملاك ورقيق فى الأرياف حتى إن بعضهم سكن هناك ، وخاصة فى واحات مرو حيث كانت المدينة مركزاً حوله عدد من القرى تشترك جميعاً فى نظام رى واحد ، وكان لهم خدم إيرانيون وتزوجوا نساء إيرانيات[1] » أدركنا أن التعريب كان سريعاً وأنه بدا واضحاً منذ أنْ كان الجيل الثانى وراء هذا الجيل الأول .

ولقد كان من الممكن أن يسير التعريب فى طريقه هذا حتى يبلغ من الغاية مثل الذى بلغ الإسلام ؛ ولكن الأمر قد تعثّر بعد ، وكان مصدر تعثّره الفرس والعرب جميعاً . . فأما العرب فلهذه العداوات السياسية التى أكلتهم و بعثرت جهودهم ، وجعلت منهم أحزاباً متحاربة فى وسط يترقب بهم الدوائر . . وأما الفرس فلأنهم لم يكونوا قد غفلوا بعد — على ما كان من انتشار الإسلام — عن مشاعرهم القديمة . . ولهذا لم تكن الصبغة العربية هنا قوية واضحة ولم تزد على أن تلوّن بعض المناطق التى يكثر فيها العرب ، فإذا ذكرنا أن العرب اعتادوا أن يصبحوا خراسانيين فشاركوا أهل خراسان فيها كأنهم إخوانهم ، عرفنا مدى ما كان من قوة هذا التلوين وشدته . ومن المؤكد أن المناطق المتطرفة التى كانت على حدود الدولة الساسانية لم تظفر من التعريب وحتى من الإسلام فى القرن الأول إلا بالحظ الضئيل . . فطبرستان مثلا ، هذه المنطقة الجبلية الواقعة عند الطرف الجنوبى من بحر قزوين ، كانت « فى الفترة الأولى من عهود الخلافة قليلة الأهمية ، وهى آخر جزء من

---

(١) فلهازون ٤٩٣ — ويتم فلهازون جملته بقوله « وبدءوا يلبسون السراويل مثل الإيرانيين الطبرى « ٢/١٥٣٠ » ويشربون الخمر ويعيدون النيروز والمهرجان ويتخذ الكبار منهم هيئة المرازبة » . . وليس هناك ما يؤكد هذه المظاهر فى هذه الفترة والنص الذى استشهد به على لبس السراويل من الطبرى لا يفيد قط هذا الاستنتاج .

المملكة الساسانية اعتنق الإسلام ، و بعد فتح العرب لفارس بما يزيد على قرن ظل حكام طبرستان المحليون الذى يسمى الواحد منهم اصبهبذ ، مستقلين فى جبال ممتنعة وحتى منتصف القرن الثانى كانت النقود لا تزال تسك وعليها أساطير بهلوية ، وكان مذهب زرادشت لايزال سائداً بين غابات تلك السلاسل الجبلية وأحراجها(١) .

ولم تستقبل المناطق الشرقية بعد ذلك هجرات عربية جديدة ، ذلك لأن المناطق الواسعة التى امتد فيها العرب فى الشرق والغرب قد استنزفت كثرة كثيرة من قبائلهم ، بل إن المهاجرين الأولين قد تضاءلت أعدادهم بفضل ما كان من الحروب والثورات . وعلى ذلك يبدو أن القلة العددية فى هذه المساحات الواسعة لعبت دوراً كبيراً فى ضعف التعريب الشعبى والعجز عنه . . واصطلح على ذلك هذه الأسباب الثلاثة المتداخلة ، من قلة أعداد العرب فى الهجرات الأولى أيام الفتح واستقراره — ومن انقطاع الهجرات بعد ذلك — ومن تناقص العرب فى الثورات والحروب ولهذا فإن الجيل الجديد الذى نشأ من خطوات الامتزاج الأول لم يكن ليستطيع المقاومة فى وسط فارسى مشبع بالتقاليد والأعراف والشعور القومى ، لولا أنه كان يدعمه شعور دينى قوى وخلافة متمكنة متسلطة ، فلما ضعفت الخلافة أظهر كثير من الفرس ما كانوا بيّتوا النية عليه من استعادة الغلبة والسيادة فى هذه الدولة الجديدة .

لم تكن حركة التعريب إذن حركة موفقة ، على مثل ما كانت عليه فى الشام والعراق ومصر والمغرب . . كان يقف فى وجهها أشياء من طبيعة الحياة الإيرانية بما أُثِّل لها من مجد وما كان لها من ماض ، وأشياء أخرى من الحياة العربية بما آل إليه أمرها فى خراسان من تفكك وانشقاق ، ومن اختصام واقتتال — وأشياء ثالثة من أوضاع الخلافة السياسية وتغليبها مظاهر السيطرة على مظاهر الإدارة . . وكان ذلك كله قميناً أن يباعد بين العرب و بين أن تستقر طوابعهم فى هذه المنطقة الشرقية .

(١) لوسترانج ٣٦٩

وليس التعريب اللغوى ، وفى القرن الأول بخاصة ، أكثر توفيقاً من التعريب الجنسى . . ونحن لا نشك فى أن اللغة العربية لقيت رواجاً عند بعض الطبقات التى كانت تلى للعرب أمور الإدارة ، لأن الواضح فى حركة الفتح أن العرب تركوا المرازبة والدهاقين ، ولهذه الطبقات الحاكمة التى تمرست بالإدارة ، أمر تنظيم هذا المجتمع والإشراف عليه فى ظل الحكم العربى ، والمواءمة بينه و بين عهود الصلح وشروط الفتح . واحتفظت البلاد كما يقول الأستاذ جب « بالأسر الحاكمة فى كل مكان على أنها أُسَرٌ تمثل الشعب المحكوم وعلى أنها أداة للادارة المدنية[1] » . فاتصال العرب بهذه البلاد يجب أن يتم إذن عن طريق هذه الطبقات والأسر التى نفترض أنها كانت وسطا متصلا بين العرب من نحو و بين المواطنين من نحو آخر ؛ وأنها ، بحكم هذه المهمة ، أصابت حظاً من العربية يتيح لها أن تُوَفَّق فيما أخذت نفسها به .

ولم تكن صلة ما بين العرب وأهل البلاد مقصورة على هذه الأسر وهؤلاء المرازبة والدهاقين فى القرى أو فى الكور والطساسيج ؛ ولكنها كانت قبل ذلك فى المدن الكبرى حيث كانت تقيم الحاميات العربية ، ففى هذه المدن الكبرى كان ينشأ لون من الاتصال العسكرى يشبه الاتصال الإدارى السابق و يعمل عمله فى التقريب اللغوى ، لأن حياة هذه الحاميات كانت تتصل بكثير من الطبقات اتصالا مباشراً فى حاجاتها الحيوية وحياتها اليومية . . ولعلّ صورة من حياة المعسكرات الأجنبية فى البلاد العربية اليوم وما تستتبع من آثار لغوية ، تستطيع أن ترسم لنا صورة مشابهة لما كانت عليه الحال فى القرن الأول فى بلاد الإمبراطورية الساسانية وما وراء النهر .

ولن ننسى أن نضيف إلى عوامل التعريب اللغوى عامل انتشار الإسلام لأن الإسلام بما كان من عربيته اللغوية ، و بما كان يقتضى من عبادة يومية متكررة

(١) جب ١٧

، لها بالعربية أوثق صلة ، كان يدفع إلى تعلم هذه اللغة أو إلى بسط ظلال منها ، قريبة أو بعيدة ، فى نفوس الناس وفى ضميرهم اللغوى .

ولقدْ تمثّل التعريب لا فيما ينطلق على ألسنة الناس من أحاديث فحسب ، وإنما تمثل كذلك ببعض الظواهر الأخرى فى تعريب أسماء الأماكن وفى تعريب أسماء الأشخاص :

ففى تعريب الأماكن نقرأ فى حوادث الفتح أن مواطن قد اقتبست أسماء جديدة ، مستمدة من أسماء القواد أو أسماء الأحداث « فقد وجّه عبد الله بن عامر الأحنف بن قيس نحو طخارستان فأتى الموضع الذى يقال له قصر الأحنف وهو حصن من مرو الروذ وله رستاق عظيم يعرف برستاق الأحنف ويدعى بشَقّ الجُرَذ (١) » .

وفى تعريب أسماء الأشخاص نقرأ كذلك أن كثيراً من الأعاجم قد سُمّوا أسماء عربية ، فيروى لنا البلاذرى أنه « لما مات سليمان بن عبد الملك وكانت خلافة عمر ابن عبد العزيز بعده كتب إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام والطاعة على أن يملكهم ولهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم . وقد كانت بَلَغَتْهم سيرته ومذهبه فأسلم حشه ابن داهر والملوك ، وتسمَّوْا بأسماء العرب (٢) » .

ومهما يكن من شىء فإن القرون التى ستلى هذا القرن الأول ستساعد على انتشار اللغة العربية ، وستجد هذه اللغة من قلوب الناس وألسنتهم مكاناً سامياً وستكون بعدُ لغةَ الثقافة والعلم حتى يقدر للانتفاضات القومية أن تثور وأن تتخذ من اللغة عمادها فيما بعد .

* * *

آية هذا كله أن المسلمين تقدموا فانساحوا فى هذا الجانب الشرقى من البلاد الإيرانية فلما قتل يزدجرد انشعبت المقاومة وآلت إلى جهود فردية يبذلها حكام المقاطعات ، كلٌّ على قدر طاقته ، واختفت آثار البيت المالك الفارسى . . وتقدم

(١) البلاذرى ٤٠٦ (٢) البلاذرى ٤٤١

المسلمون وتقهقروا ، وعاهدوا وانتقضت العهود فى سلسلة متصلة الحلقات ، ولكنهم كانوا يفيدون دائماً تثبيت أقدامهم .. و بلغ من تقدمهم أنهم جازوا النهر فلما غلبوا على حوضه جازوا نهر سيحون بعد ذلك . . والروايات عن قتيبة — ولعلها من نصيب نصر بن سيار — أنه وصل كاشغر فى الصين ، و بلغ من تقدمهم فى جبهة الصين أنهم احتلوا وادى الصين وجنو بى حوض البنجاب . . فكانت كاشغر آخر ماوطئت أقدامهم فى الصين وجنو بى البنجاب ، والملتان آخر ما وطئت أقدامهم فى الهند .

وفى هذه الرقعة الوسيعة أتيح لهم أن يتصلوا بثقافات وأجناس وديانات . . اتصلوا بالأجناس الآرية حين اتصلوا بالفرس ، واتصلوا بالمغول حين اتصلوا بالأتراك وعرفوا الديانة الزرادشتية فى فارس كما عرفوا البوذية فى الهند وعند القبائل التركية وطالعتهم هذه الثقافات فى إيران والهند . . فكان من ذلك كله أن اتسعت من أمامهم الآفاق فى السلطان والعرفان والعلم . . وانطلقت لغتهم لتنشر أصواتهم فى أوساط هذه اللغات الآرية ، ولتتلقى هى أصداء هذه اللغات ، فكان من ذلك أن تُصافح فصيلةً لغوية جديدة لم تكن غريبة عنها فى الجاهلية ، ولكنها صافحتها آنذاك تابعة أو حليفة ، وهى تصافحها هنا سائدة متغلبة . . وكان من ذلك كله هذا المزيج الهائل فى الدماء والثقافات ، وهذا التجاوب فى المذاهب واللغات ولذلك كلِّه أثرهُ فى الحياة الأدبية وفيوضه عليها .

* * *

وكذلك ينتهى هذا الكتاب من هذه الدراسة وقد استطاع أن يظهرنا على الفتوحات العربية فى القرن الأول وعلى ما كان من الآثار الأولى فى الإسلام والتعريب؛ هذه الآثار التى ستكون مفاتيح ما نرصد بعدُ من الآثار اللغوية والأدبية .

وقد كان لابد لهذه الدراسة أن يكون هذا سبيلها حتى تكون واعية من نحو ومنتجة من نحو آخر . . فالتعرف إلى حركة الفتح فى تقدمها المادى وحده لا يغنى شيئاً ، فكان لابد دائماً من أن نتعرف إلى بواعث الفتح ودواعيه ، وأن نتعرف بعد

ذلك إلى خطاه وتقدمه وأن نرى من هم أولئك الذين قاموا به وممّن كانت كثرتهم وما الصورة الاجتماعية التى استقروا بها وكان لابد كذلك من أن نتعرف إلى هـذا التجاوب الذى كان بين السكان المستقرين وهؤلاء المهاجرين الوافدين، فاقتضانا ذلك أن ندرس الأوضاع السابقة على الإسلام حتى نـكون على بينة من سير الأحداث بعد ذلك، وحتى ندرك مدى تقبل هذه الهجرة الاجتماعية أو مجافاتها، والانسياق معها أو التأبّى عليها.

ومن ذلك كانت تأتى دراسة حركة الفتح فى صورتها الاجتماعية وما أخذت به من الدعاء إلى الدين وموقف الطبقات الاجتماعية منهـا؛ ثم ما كان بعد ذلك من دراسة ظواهر سياسة المسلمين بالناس وموقفهم من الأرض. كيف آمنوا النـاس وحرروا الأرض وانطلقوا بالطبقات الدنيا من المجتمع إلى آفاق عريضة تنبهت فيهـا هذه الطبقات إلى ذاتهـا واستشعرت إنسانيتها. وكان يُتَوِّج ذلك بعدُ أن نعرف ما كان من تعريب هذه الولايات و إسلامها وأن نتابع فى دقة كل تقدم نحوها.. وهى أمور لم تحظ بعناية الـكثرة من الباحثين، وهم — فيما يتصل بالقرن الأول — أشد تجافياً لها. ولذلك أخذ هذا البحث على نفسه أن يعنى بها، فلا يتحدث عنها هذا الحديث العام ولـكنما يجمع لها مصادرها و يرتب لها شواهدها و يسير فى هدى من هذه الشواهد، حتى يـكون أقوى سنداً وأدنى إلى الغاية أمدا.

ودراسـة التعريب والإسلام هذه دراسـة لملامح المجتمع الجديد الذى استنبتته الحركة الإسـلامية فى هذه الأقطار. مجتمع جديد فى معتقده جديد فى لغتـه.. وفى هذا المجتمع ستنشر نماذج من اللغة: لهجات وتراكيب؛ وسيتقابل الماضى مع الحاضر وسينتج عن هذا التفاعل شىء غير الذى كان فى هذه البلاد من قبل وغير الذى جاء من الجزيرة بعدُ. وستنشىء هذه الأقطار أدباً وسينشىء العرب فيهـا أدباً، وستتحدث لغةً، وسيتحدث العرب الذين استقروا فيها لغة.

وقد شهدنا فى هذه الفصول السابقة الجوَّ الذى وُلدت فيه هذه اللغة وهذا

الأدب وعرفنا كل ملامح هذا الجو وأدركنا معالمه وألوانه وما ينبض به من دقائق الحياة الاجتماعية التى هى مصدر الحياة الأدبية . . وما من شك فى أن العناية بهذا النحو الاجتماعى من قبل ، على هذه الصورة التى شهدتها الفصول السابقة ، سيجعل الطريق بيننا وبين الحياة اللغوية والأدبية طريقاً لا يتجاوز الخطى القصار . . فقد استبان لنا موضعها من هذه الحياة الاجتماعية وتعينت حدودها . . وما هو إلا أن نمضى هذه الخطى حتى تتكشف لنا معالم الحياة اللغوية والأدبية الجديدة بكل سماتها ، وحتى تتبدى بكل ألوانها وشياتها .

وهكذا كانت كل صفحة فى دراسة حركة الفتح هذه مُوجَّهة نحو هذه الغاية من التعرف إلى آثارها اللغوية والأدبية بصورة غير مباشرة ، مستشرفة الكشف عنها ، وكانت كل خطوة إنما تقود إلى ذلك وتوصل إليه . . لم يكن الغرض فى مرة من المرات دراسة الفتح بالذات وإنما كان الغرض هو التعمق الذى يحسن قيادتنا إلى الهدف الأصيل فى الكشف عن أصول الحيوات اللغوية والأدبية ووضعها فى مكانها من هذا الإطار الاجتماعى ، والعرض لكل بواعثها ومصادرها وأصولها الأولى

ولهذا ستكون مهمتنا فى الفصول المقبلة هينة يسيرة قدر ما كانت من الصعوبة والمشقة فى الفصول السابقة . . وكل جهد هناك تظهر ثماره هنا . . وقد آن لنا بعد أن انتهينا إليها فى طريق طبيعى ، وتابعنا بذورها الأولى منذ كانت غيباً فى ضمير الجزيرة حتى انطلقت إلى هذه المواطن واستقرت بها ، وتعرفنا كل مراحل نموها — آن لنا أن نواجهها هذه المواجهة القريبة وأن نجعل من خيوطها التى وضعنا أيدينا على أطرافها فى الفصول السابقة قطعة من النسيج المحكم .

الكتاب الثالث

التطـــــــــور اللغوى

تمهيـــد وتحديد

نستطيع أن نتبين تأثر الحياة اللغوية بالفتوح من نحوين اثنين : أما أحدهما فانتشار هذه اللغة على ألسنة الناس فى الأقطار التى أظلها الإسلام ؛ وأما الثانى فذلك هو الحديث عما أصاب هذه اللغة من تغيير ، وما طرأ عليها من تطوير ، وما خضعت له من مواضعات بعد أن غادرت مستقرها فى الجزيرة ، وما حول الجزيرة إلى هذه الأقطار الفسيحة التى انسابت فيها وانبعثت فى جوانبها أصداؤها ، وما كان لهذا الصدى فى النفوس والبيئات من رنين وترجيع : وبمعنى آخر نستطيع أن نتبين الفتح اللغوى من حيث سعة اللغة وجريانها على ألسنة الناس من نحو ، وما أصابها على ألسنة هؤلاء الناس من نحو آخر .

فأما عن النحو الأول فقد كان ذلك موضوع اهتمام خاص حين تحدثنا عن استقرار الفتوح ، وعما كان من التعريب فى الشام والعراق ومصر ، والتعريب فى المغرب والجناح الشرقى . وكان هذا الحديث أثراً مباشراً لدراسة الفتوح ورصداً لما كان من تجاوب العربية مع اللغات التى لاقتها ، وما كان فى هذا اللقاء من تعاطف حيناً ومن تدابر حيناً آخر ، وما كان من تجاوب مرة وتنافر مرة ، وما كان يكون من قرابة هذه اللغة مع اللغات الأخرى أو بعدها عنها ، من صلتها بها فى الماضى ومن تجديد هذه الصلة فى الحاضر ، ومن تقاربها الذى يتيحه انشعابها من أصل واحد ومن تباعدها الذى يثيره تباين الأصول وتنافر الجذور ، ومن صلات ما بين العرب فى الجاهلية وهذه الأقطار التى أقبلوا عليها من جديد أو انقطاع هذه الصلات . وقد توفر لنا من ذلك كله أن تبينا كيف كان يكون الإقبال عليها بادىء ذى بدء بطيئاً هيناً ثم كيف كان يتسع ويمتد ، كيف كان يتولاه مسلمة هذه الأقطار أو كيف كان يدفع إليه الولاة والحكام الإداريون فى مرة ، وكيف كان يكون أثراً لهجرة

القبائل حيناً أو استيطان الجند وعسكرتهم فى الخطط فى مرة أخرى ، أو أثراً للتعريب الجنسى فى التعريب اللغوى فى مرة ثالثة .

هذا عن النحو الأول من تبين أثر الفتوح فى الحياة اللغوية ، وهو هذا النحو الكمى الذى اقتصر على أن يرى تفشّىَ العربية وامتداد ظلالها . . فأما عن النحو الثانى أعنى عن دراسة ما أصاب العربية فى هجرتها هذه من تطور ، وما نالها من رجات وهزات ، وما لاقت من صراع وخصام ، وما خرجت به بعد هذا الصراع من قوة أو ضعف ، ومن غنى أو فقر ، ومن تبدل المعالم واختلاف الشيات ؛ فذلك ما سيكون موضوع فصل خاص .

وعلى ذلك يبدو أن من الحق علينا ، قبل أن نبدأ دراسة التطور الكيفى، أن ننظر فى التطور الكمى نظرة عامة ، وأن نجمل ما كان من توزع الحديث عنه، وأن نسكب معالم هذا التطور فى إطار من قانون عام يفسر حركة العربية وامتدادها هذا الامتداد الواسع فى مدى قرن من الزمن . . وسنفيد من نتائج الدراسات المتفرقة السابقة التى جاءت فى أعقاب مباحث الفتوح للوصول إلى هذا القانون العام ، فندرك هذا التطور الكمى فى صورته المجملة ، ونتعرف إلى الخطوط الكبرى التى تكمن وراء انتشار العربية فى كل قطر .

الباب الأول

التطور الكمي

إن السؤال الذي يحوك في صدورنا بعد أن تبينا حركات التعريب في الأقطار المختلفة يدور حول الأسباب التي ساعدت على تمدد العربية ومكنت من انتشارها، وجعلت من هذا التمدد — بما كان من غلبة العربية على الألسنة أخيراً — حادثاً ضخماً في تاريخ الاجتماع اللغوي، فما هي العوامل التي أسعفت هذا التطور، وما الصفات الكبرى التي تفسره، وهل نستطيع أن نضبط هذا التفسير في معالم كبرى أو قانون عام يشمل الأقطار المفتوحة؟ ما هي هذه المعالم وما مدى شمولها، وأين كان شذوذها، ولم كان هذا الشذوذ؟.

لو أننا رجعنا البصر كرة فيما كان من حديثنا عن استقرار الفتح ونشأة المجتمعات الجديدة في الأقطار المفتوحة ولممنا أطرافه بنظرة جامعة؛ لوجدنا أن اللغة العربية استطاعت أن تسود حيث كانت تنتشر اللغات السامية التي تقاربها؛ فهي قد صارعت الآرامية في الشام والعراق واستطاعت أن تتغلب عليها، وهي في المغرب وجدت، فيما خلفت الفينيقية من تراث، ما سهل عليها تمددها اللغوي. أما في مصر فقد كان ذبول القبطية الحضاري وسيطرة اليونانية في الثقافة والإدارة بعض الأسباب التي ساعدتها أخيراً على الغلبة.

وذلك يعني أنه كان هنالك عاملان اثنان يمهدان الطريق بين يدي العربية: العامل الحضاري وعامل القرابة اللغوية، غير أن العامل الحضاري وحده لا يمكن أن يفسر الغلبة اللغوية في مصر، والعامل الحضاري وعامل القرابة اللغوية كلاهما لا يشهدان لانتشار العربية في الامبراطورية الساسانية وغلبتها في الميدان الرسمي، أو في بعض ميادين الحياة العملية في المدن الكبري؛ مدى أربعة قرون قبل أن

تستيقظ الحركة القومية على يدى الفردوسى فى القرن العاشر الميلادى ، فاللغة الفارسية كانت لغة حضارة تليدة صاغتها القرون الطوال ، وهى من فصيلة لغوية تخالف الفصيلة العربية ، فما الذى أسعف العربية إذن فى هذه الميادين التى عدمت فيها القرابة اللغوية ؟ وهل صحيح أن البعد بين اللغة الفارسية فى القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) وبين العربية ، كان فى هذا المدى الذى نتمثله من بُعد ما بين الفصيلتين السامية والهندية — الأوربية ؟ ألم يكن هناك فى الجو اللغوى قبل انتشار الإسلام ، تيار لغوى سيطر بعض الشىء فى أراضى الامبراطورية الساسانية ؟ أليس هنالك عوامل أخرى إلى جانب هذه العوامل التى استبانت لنا ؟ هل للأعداد التى دخل بها العرب هذه المناطق أثر خاص ؟ . إن هذا كله جدير أن يقودنا أن نرصد عوامل هذا التطور الكمى جميعاً ، وأن نتبين فى شىء من الدقة الموقف اللغوى فى إيران قبل الإسلام ، وأن نضع العربية موضعها الذى جابهت فيه هذه اللغات فى القرن الأول الهجرى .

ويبدو أننا نستطيع أن نجمل عوامل هذا التطور الكمى فيما يأتى :

١ — العامل الدينى
٢ — القرابة السامية
٣ — القرابة الحامية
٤ — الصبغة السامية التى غطّت الفارسية
٥ — القرابة البيئية .

فلنمض نتحدث عن كل واحد منها :

١ — العامل الدينى

نحن فى غنى عن أن نفصل القول فيما كان من أثر انتشار الدين الإسلامى فى التمهيد لانتشار اللغة العربية وشق الطريق أمامها . فما من شك أن الشعور الدينى — بما كان يصاحبه من حماسة وتوهّج عند مسلمة هذه الأقطار الذين اطمأنوا إليه وأحسنوا اعتقاده ، كان قوى الأثر فى الدفع نحو العربية والتماس الصلة بها ، لأن هذا الشعور كان لونا من المشاركة العاطفية العميقة ، وكان من تمام المشاركة فى ذهن الذين

اعتنقوا الإسلام أن يتكلموا العربية ، وأن ينضموا إلى المتحدثين بها . . فلم تكن هذه اللغة إذن لغة السادة الحاكمين كما كانت اليونانية فى مصر وإفريقية والشام والفارسية فى العراق ، ولم تكن لغة هؤلاء الذين يخالفون السكان فى المذهب ويضطهدونهم فى العقيدة ، كما كان الشأن فى الخلافات الدينية بين بيزنطة وولاياتها ، وإنما كان الأمر شيئاً مخالفاً ، كانت هذه اللغة لغة الدين نفسه وكانت أداته التعبيرية الأولى . . ومن هنا كانت براعة الحركة الإسلامية فى هذا النفاذ العميق الذى أتاحته للغة العربية ، فهى لم تكره الناس على التعريب ، ولكن هذا التعريب جاء نتيجة طبيعية لاعتناق الإسلام . وسيظل دائماً بين اعتناق الإسلام الحق وبين التقرب من العربية هذا المجاز القريب الذى يندفع فيه المسلمون .

ولكن كيف يكون يسيراً أن يدع الناس لغتهم الأمَّ وأن يقوموا بهذه التجربة النفسية الشاقة ؟ إن الذى يسّر ذلك وخفف من شدته طبيعةُ اللغة نفسها .. فاللغة ليست إلا نسيجاً من أفكار وأنظار ، تزينه وتحليه عواطف ومشاعر ؛ ووراء الغلاف اللفظى لكل كلمة ، تستقر حقيقة من الحقائق التى يؤمن بها الشعب أو شحنة من الانفعالات التى يخضع لها . . والعقائد الكبرى والأساطير والمُثُل إنما تتبلور جميعاً فى ألفاظ اللغة وكلماتها . . فلغتنا ليست هذه الألفاظ الجامدة التى تتضامّ فيها الحروف ولكنها هذه الأصوات العميقة التى تتركز فيها عواطفنا وأفكارنا وتصوراتنا البعيدة ، ولكل صوت منها شمول عريض ومدى واسع ونفاذ خاص ، وفى أصدائه وحناياه تعيش المخلّفات الفكرية والعاطفية لكل القرون التى تقدمت قبلنا . . وما من شىء يمكن للانسان أن ينطلق من لغته إلى لغة أخرى إلا أن يعفّى على هذه الحقائق والعقائد ، وأن يكفر بهذه الأساطير والمثل ، وأن يولى وجهه شطر قيم أخرى جديدة . . وهذا هو الذى فعله أولئك الذين أسلموا عن إدراك كامل أو عن تنبه جزئى ، أو عن غير تنبه ووعي . . إنهم غادروا الأفكار التى كانت

تملؤهم ، ولذلك استطاعوا أن يغادروا اللغة التى تتبلور فيها هذه الأفكار إلى لغة جديدة تعيش فيها الأفكار الجديدة وتعبر عنها .

ومن هنا كان عمل الدين الإسلامى فى انتشار العربية ، فحيث انتشر الإسلام واستقرت قواعده كان انتشار العربية ولَهْج الناس بها ، وأين استطاع الإسلام أن يعفى على الديانات السابقة حاولت العربية أن تعفى كذلك على اللغات السابقة . وفى هذا التوازى وهذا التزاوج يتبدّى أثر الفتوح الإسلامية فى اللغة العربية ، فقد حملها الإسلام على جناحيه ونفحها من قدسيته فكانت تقترن فى أذهان المؤمنين فى هذه المناطق بهذه الهالة من التقديس والإكبار، ولا يزال أثر ذلك فيما نصف و يصف به غير العرب العربيةَ حين يقولون « العربية الشريفة » . . ولم يستعص على ذلك إلا الأقسام الشرقية من الإمبراطورية الساسانية ، فقد انقادت للإسلام ، ولكن العربية أصابت فيها نكسة حادة . ومهما يكن من تأثير العربية فى الفارسية ، ومن عمق هذا التأثير ، ومن غلبة معالمها عليها ، ومن تغلغلها فيها حتى لنجدها فيها على شكل جمل وعبارات ، سواء فى مجالات الحياة العادية أو فى مظاهر الحياة الثقافية ، مهما يكن من ذلك كله فالشىء الذى لا نزاع فيه « أن اللهجات الإيرانية ظلت محكية فى كل قرية ومدينة صغيرة طيلة العصور ، متأثرة بالعربية فى قليل أو كثير[1] » وأن الفارسية استطاعت أن تزيح نفوذ العربية الرسمى أو الشعبى وأن تركز سلطانها فيها ، وأن تفصل هذا الفصل العجيب فى تاريخ الإسلام والعربية بين اللغة والدين ، وأن يكون عملها هذا سبيلا نهجته شعوب أخرى بعدها فى القرون المتأخرة . . أترى أن مردّ ذلك أصالة القومية الإيرانية وعمق جذورها ؟ أم ترى أنه مقاومة مضادة لطغيان بعض مظاهر العصبية العربية ، أم هو أثر من آثار تراخى العربية وضمور الجنس العربى ، أم هو تحويل لسلطان الدين وتحديد له فى نطاق من العبادة

---

(١) فولنرص ١٠ H. C. Woolner : Languages in History and politics p. 10.

والعقيدة ؟. أيعود الأمر إلى هذا السبب أو ذاك ، أم هو يعود إلى هذه الأسباب جميعا ؟..

مهما يكن من شيء فنحن نلخص أثر العامل الديني مستعيرين ما قاله فولنر : « إن هذه اللغة حملها الفاتحون العرب الذين لم تكن قوتهم تعتمد على السيف فحسب بل على نار الإيمان الذي كان يهب معتنقيه حماسة حادة ويبيد من طريقه العقائد القديمة والخرافات[١] » و « إن الإسلام في هذه المواطن كان أكثر من عقيدة ، كان طريقة جديدة في الحياة ، وأصبح في التو ظئراً للعلوم ، وحمل العربية ، بعيداً ، لغة مقدسة ولغة علمية[٢] ».

٢ — القرابة السامية

ولكنّ الدين قد لا يكون ، وحده ، كافياً في تعليل هذا الانتشار أو في تعليل سرعته ، فقد ألقت العربية عصاها واستقرت بها هجرتها في مناطق بعيدة خارج الجزيرة ، في سورية والعراق والجزيرة حتى آسيا الصغرى، وفي مصر وساحل إفريقية ، وعلى ألسنة المتدينين المثقفين ، وإلى حد قريب أو بعيد على ألسنة العامة من الناس في إيران وفيما وراء ذلك وفيما حول ذلك من مناطق ما وراء النهر أو بلاد السند . . وفي كل هذه المناطق كان انتشار الإسلام أوسع من انتشار العربية على أنها لغة محكية ، لأن اللغة المحكية تتطلب فيما يقول فولنر « أشياء كثيرة أكثر من تلاوة القرآن . وحقائق الفتح العسكري والدعوة الدينية لا تكفي لتكون تفسيراً واضحاً[٣] » . إن انتشار الإسلام كان سبباً لازماً ، ولكنه كما نقول في اصطلاح أصحاب الرياضة ، لم يكن سبباً كافياً ، فماذا كان يواكبه من العوامل الأخرى ؟

من المؤكد أن أول ما نذكره هنا هو ما يذكّرنا به علماء الاجتماع اللغوي من أمر القرابة اللغوية بين العربية وبين أخواتها الساميات ، فهذه القرابة جعلت مسافة

(١) فولنر ص ١٠ (٢) فولنر ص ١٤٩ (٣) نفس المصدر والصفحة .

الخلف بين العربية و بين الآرامية — وهى اللغة التى كانت محكية فى الشام والعراق قبل الإسلام على خلاف ما بين لهجتيها هنا وهناك — مسافة ضيقة لا يعسر اجتيازها؛ فهما لغتان من فصيلة واحدة ، والقواعد «التى تتكون منها شخصية اللغة والتى ترجع إليها مقوماتها والتى تمثّل المظهر الثابت المستقر لا تكاد تتغير فى الفصيلة الواحدة[1] » و إنما تتغير المفردات . . ولهذا كان فى الضمير اللغوى للذين يتكلمون الآرامية حين أقبلوا على العربية أنهم يقبلون على لغة قريبة ، بينها و بين لغتهم خلاف ، ولكن وراء هذا الخلاف شيء كبير من التشابه فى الهيكل الأصلى الذى تقوم عليه اللغة فى قواعد الصرف والتنظيم والاشتقاق . . ومن هنا وُفّقت العربية فى صراعها مع الآرامية ، وكانت الصلة الساميّة بعض الأسباب التى مكنت لها من هذا التوفيق ، لأن هجرة هذه اللغة فى هذه المناطق كانت هجرة فى أرض مطروقة من قبل ، طرقتها الساميات التى سبقتها .

٣ — القرابة الحامية

وكما تتشابه اللغات السامية و يكون من تشابهها هذا بعض الممهدات للعربية فى العراق وسورية والجزيرة والقسم الساحلى من إفريقية حيث خلّفت الفينيقية الساميّة آثاراً كثيرة فى اللغة المحلية المحكية ، كذلك يكون تشابه الأسرة السامية والأسرة الحامية فى طابعها العام بعض الممهدات للعربية فى ليبيا ومصر والمناطق الداخلية من إفريقية البيزنطية .

وليس من مهمتنا هنا أن نعدد وجوه الشبه بين هاتين الأسرتين ، وحسبنا أن علماء اللغات يشهدون هذا الشبه حتى ليذهب بعضهم فى تصنيف هذه اللغات إلى أن يجعل منها فصيلة واحدة تقابل الفصيلة الأخرى الهندية — الأوربية .

و إذا كان التشابه بين الأسرة السامية والأسرة الحامية بجملتها التى تنتظم

---

(١) على عبد الواحد علم اللغة ٢٠٣

الطوائف الثلاث : اللغات المصرية[١] — واللغات الليبية والبربرية[٢] — واللغات الكوشية[٣] — مقصوراً على الطابع العام أو موضوع شك[٤]، فإن التشابه والصلات بين اللغات السامية و بين المصرية القديمة موضع جزم وتأكيد عند الباحثين الذين يلاحظون تشابههما فى الضمائر وأسماء العدد وكثير من أسماء الذوات ، وخاصة الثنائية منها ، وكثير من قواعد الصرف والتنظيم ، وفى الاهتمام بالأصوات الساكنة أكثر منه بأصوات اللين . . بل إن بين بعض الباحثين من يذهب إلى « أبعد من ذلك إذ يعتبر المصرية القديمة لغة سامية ، ومن هؤلاء العلامة « ارمان Erman » الذى يعد حجة فى الدراسات المصرية القديمة ، فقد رأى أن اللغة المصرية القديمة التى وصلت إلينا هى لغة الغزاة من الساميين الذين أخضعوا السكان الأصليين وتغلبت لغتهم على لغاتهم ، غير أن تأثر لغتهم بهذه اللغات فى صراعها معها ، والازدهار السريع للحضارة المصرية ، وما أحاط بالمصريين من ظروف خاصة تختلف عن ظروف بقية الساميين فى النواحى المادية والجغرافية والاجتماعية . . كل ذلك وما إليه قد عمل على توسيع مسافة الخلف بين المصرية القديمة من جهة و بقية اللغات السامية من جهة أخرى[٥] » .

---

(١) تشمل اللغات المصرية : المصرية القديمة والقبطية (عبد الواحد علم اللغة ١٨٥ وفقه اللغة ٢٢

(٢) وهى لغات السكان الأصليين لشمال إفريقية : طرابلس وتونس والجزائر ومراكش والصحراء والجزر المتاخمة لها وتشمل عديداً من اللغات .

(٣) نسبة إلى كوش أحد أولاد حام (سفر التكوين ، الإصحاح العاشر ، الفقرة السادسة وتوابعها) وهى لغات السكان الأصليين للقسم الشرقى من إفريقية المحصور بين درجة العرض الرابعة جنوب خط الاستواء وحدود مصر، ماعدا المناطق الحبشية التى تتكلم لغة سامية والمناطق السودانية التى تتكلم لهجات سامية أو سودانية على عبد الواحد ١٨٥ — ١٨٦ علم اللغة ، فقه اللغة ٢٢

(٤) يرى الأستاذ بروكلمان أنه لا يمكن القطع بقرابة أو عدم قرابة بين السامية من جهة والكوشية والبربرية من جهة أخرى ، وذلك لأن اللغتين لم تصلا إلينا إلا فى أشكالها الحديثة المستخدمة الآن بين بعض العشائر فى المغرب والسودان والحبشة والصومال ولم يعثر على آثار مدونة بهما تدلنا على حالتهما القديمة . على عبد الواحد فقه اللغة ٢٤

(٥) على عبد الواحد فقه اللغة ٢٣

ومهما يكن من أمر هذه القرابة الحامية وشمولها للبربرية والكوشية أو اقتصارها على المصرية القديمة ، ومهما يكن من وضوحها أو غموضها أو اختلاف الرأى فيها ، فإن الذى يبدو أن هذه القرابة كانت بعض الأسباب التى سهلت للعربية انتشارها فى هذه المناطق .

٤ — الصبغة السامية التى غطت الفارسية

وإذا كانت القرابة السامية والحامية مما سهل على العربية انتشارها فى الطرف الغربى ، فإن الفارسية التى كانت فى الطرف الشرقى كانت من فصيلة لغوية أخرى مخالفة كل المخالفة . ومع ذلك فقد استطاعت العربية أن تسيطر سيطرة كاملة فى الجو الرسمى ، وسيطرة قوية أو ضعيفة فى الجو العام فترة من الزمن ، ولم تترك مكانها للفارسية إلا بعد أن أفعمت هذه الفارسية بطوابعها القوية وتأثيراتها العميقة . . ترى ما الذى مكن للعربية من المدّ ثم صار بها إلى هذا الجزر ؟

إن المحدثين من الباحثين اللغويين لا يكتفون بهذه الصورة العامة من حياة الفارسية فى القرن السابع حين أظلّها الإسلام ، وإنما هم يحاولون أن ينشدوا صورة أكثر حفلا بالخطوط والألوان وأدنى إلى التفصيل والإيضاح ، وهم ينتهون إلى أن الفارسية كانت فى هذه الفترة عرضة لتيار آرامى عنيف ، وكان هذا التيار من الطغيان بحيث استطاع أن يهيل عليها ، فى جوانب منها ، أصباغه وألوانه؛ حتى إذا خرجت العربية من جزيرتها لاقت فى مهاجرها هنا فى بلاد الامبراطورية الساسانية أشعةً من الآرامية فى كل مكان .

والواقع أن الآرامية كلغة مكتوبة لا كلغة محكية ، كانت أشبه ما تكون باللغة الدولية يستعملها التجار ، ويلجأ إليها الساسة ، ويتبادل بها الملوك الرسائل ، وكانت كتابتها طيّعة هيّنة مُختزَلة تغرى بها ، ليس فيها تعقيدات المصرية القديمة ولا صعوبة النظام المصرى . . حتى لقد بلغ من يسرها وسهولة شيوعها « أن الإمبراطورية الساسانية كتبت الحلقة المتوسطة من الفارسية « البهلوية » بشكل

آرامى معدل واحتفظت بالتهجئة الآرامية مع اختلاف النطق الفارسى ، فقد كان الكتبة يكتبون كلمة ل ح م بهذه التهجئة و ينطقونها جُشت [1] »

و يؤكد الأستاذ نولدكه تأثير الآرامية فى الفارسية حين يرتفع بتاريخ الآرامية وانتشار كتابتها مُبعداً فى الزمان ، فيظن أن القسم الأعظم من السكان فى بابل وآشور كان من الآراميين حتى فى تاريخ مبكر حين كانت الآشورية لغة الدولة . . وأن تفضيل الآرامية تمّ فى أيام الامبراطورية الآشورية حيث كان قسم عظيم من الشعب يتكلم الآرامية ، والشواهد تدل على أن الآرامية استعملت واسطة كتابية ، فى نطاق محصور بين السكان ، ووسيلة للاتصال بين الموظفين الآشوريين واليهود . وهذا ما يفسر كلام أحد الموظفين الآشوريين بالآرامية فى سفر الملوك الثانى إصحاح ١٨/٢٦ وأشعيا ١١/٣٦ ، بل يرى أن النقود والنقوش تدل على أن الآرامية كانت مستعملة فى الولايات الاكيمنية الواقعة إلى غرب الفرات . . وفى مصر تدل الوثائق البردية على أن الفرس كانوا يفضلون استعمال اللغة الأصلح على أن يسيطروا على صعوبات الكتابة المصرية [2] » .

ومن الواضح أن حديثنا عن انتشار الآرامية فى الامبراطورية الساسانية إنما يعنى انتشار الكتابة الآرامية كلغة مكتوبة يزاولها الكتبة أو التجار أو الساسة ، ولكنه لا يعنى انتشار اللغة الآرامية على أنها لغة تنطلق بها ألسنة السكان فقد كان للسكان لغتهم الشعبية الخاصة ، غير أن هذا لا يعفى اللغة المحكية من أن تتأثر باللغة المكتوبة هذا اللون من التأثر أو ذاك .

ولم يقف تأثير الآرامية فى الفارسية عند هذا المدى القريب ، وإنما تجاوزه إلى ما وراء ذلك حين تأثرت الفارسية بالسريانية . فمن المعروف أن الآرامية فى سورية كانت أعمق جذورا منها فى العراق ، فقد غرست نفسها فى التربة على حد تعبير

---

(١) فولتر ١٥٤ (٢) فولتر ١٥٣ — ١٥٤

فولنر « وحلت محل البقايا الحِثيّة وغيرها من اللغات غير السامية ولعلها عدّلت — ثم حلت محلّ — اللهجات السامية الأخرى كما قامت مقام العبرية المحكية فى فلسطين . . وفى العصور المسيحية التى سبقت ظهور الإسلام نشأ أدب خاص لنوع معدّل من الآرامية عاش فى أودسا « الرها » متأثراً باليونانية هو الأدب السريانى ، ولا تزال هذه اللغة الأدبية المسماة بالسريانية تستعمل فى الكنيسة السريانية المسيحية فى سورية وملابار(١) » .

ومن هنا جاء تأثر الفارسية بالسريانية ، فقد « شارك السريان الساكنون فى الامبراطورية الساسانية فى تطور هذا الأدب السريانى . وفى رأى نولدكه أن السريانية كانت ، بعد اليونانية ، أهم لغة فى الامبراطورية الرومانية الشرقية . أما فى فارس فقد شغلت المقام الأول كأداة ثقافية أكثر من اللغة الفارسية نفسها(٢) .

وكذلك نرى أن الآرامية والسريانية قد أثّرتا دون شك ، كلغتين مكتوبتين، فى الفارسية التى كانت تنطلق بها ألسنة الناس فى مدن الإمبراطورية الساسانية . . فلما جاءت العربية بعد ذلك تجوس هذه الديار الغريبة عنها ، آنس غربتها اللغويةَ وعوضها منها أن تجد هذا التأثير السامى فى الفارسية ، وأن تجعل منه متكأً ها فى مغالبة هذه اللغة واقتحام معاقلها .

آية هذا كله « أن الفارسية قد خضعت قبل الفتح العربى بوقت طويل للتأثيرات السامية القديمة، فكانت أقدم السجلات الفارسية مكتوبة بنوع من المسمارية الآشورية — وكانت أقدم الكتب المقدسة الإيرانية : الافستا وشرحها الزنداستا كتبت بكتابة سامية تشبه الآرامية التى كانت شائعة فى الفترة الساسانية «٢٢٦—٦٣٧» — وكانت التهجئة الآرامية مستعملة فى الكتابة البهلوية أعنى الفارسية المتوسطة — فلما كان العرب وشهدوا الآرامية شائعة فى الأمور الكتابية احتلت لغتهم محلّهاومُكِّن لها أن تكون اللغة الرسمية فى إيران(٣)» .

---

(١) فولنر ١٥٤ — ١٥٥ (٢) فولنر ١٥٥ (٣) فولنر ١٥٩

٥ — القرابة البيئية

ولعل بعض العوامل التي كانت وراء التطور الكمى للغة العربية أن انتشارها إنما كان فى هذه المنطقة التى تتشابه مع الجزيرة فى بيئتها أو تشاركها فى طبيعتها أو تتصل بها من حيث الحياة الطبيعية بسبب . . فمنطقة الهلال الخصيب ليست إلا امتداداً للجزيرة وحدًّا من حدودها الشمالية . وليست مصر، هذه الواحة المستطيلة، بما حولها من صحارى تمتد عن يمين وشمال، بعيدةً عن البيئة العربية ، و إن كان فى حياة السكان واستقرارهم بعض التنافر مع بعض مظاهر الحياة فى الجزيرة حيث يكثر الظعن و يغلب الارتحال . . أما المناطق الشمالية من إفريقية فهى لا تشارك الجزيرة بيئتها الطبيعية فى بعض النواحى فحسب ولكنها تشاركها كذلك نماذج الحياة ، فتنتشر القبائل فى الداخل ، و يستقر السكان فى الواحات ، وتتمركز المدن على الأطراف ، وتتداخل هذه النماذج على مثل تداخلها فى الجزيرة ، وقد أبنتُ عن ذلك حين تحدثت عن فتوح المغرب . . أما فيما وراء دجلة حيث كان عظم الامبراطورية الفارسية ، فإن العربية لم تجد هنا مشابهاً لها فى بيئتها الأولى ، وربما وجدت فيما وراء النهر خيراً مما وجدت فيما دونه فى خراسان وما حولها ، لولا أنها وصلت ما وراء النهر وقد هدّها التعب وتملكها الإعياء ولعبت فى ميادينها الأصيلة فى الجزيرة والشام والعراق الفتنُ والدسائس . . ولعله لا يبدو بعيداً جداً عن الواقع أن نفسر لم كان تقهقر العربية هنا فى إيران وفى إسبانيا كذلك ، حيث سادت أنماط من الحيوات وألوان من البيئات تخالف ما فى الجزيرة ، وحيث بَعُدَ بالعربية السبيل وشطت بها النوى . . وانهزام الجيوش الإسلامية فى « بواتيه » لم يكن هزيمة حربية فقط ، ولكنما يمثل بعض مظاهر التنافر البيئى والجنسى واللغوى والدينى بين الجزيرة العربية و بين هذه المناطق النائية . ومع ذلك فيجب أن نؤمن أن هذا ليس كل التفسير ، وليس كل الحقيقة ، ولكنه جانب منها ، ولو قُدر للعرب أن يتقدموا فى هذه المناطق فى فورة وثبتهم ووقدة حماستهم لكان لهم شأن آخر ، وربما كانوا بادلوا

هؤلاء الناس التأثر والتأثير وانتهوا بهم إلى حياة مشتركة تقف وسطا بين البيئتين والمعتقدين واللغتين .

ومهما يكن من شيء فإن من الملحوظ كما يقول فولنر : « إن البلاد التى تحتلها العربية بلاد متشابهة المظاهر تغلب عليها الصحارى الرملية والتلال القاحلة والمعتصمات الصخرية ومع هذه مساحات ممدودة من الواحات والوديان الخصبة[1] » والباحثون الذين يولعون بالوقوع على بعض المميزات الكبرى ، عميقة كانت أو ضحلة ، يلاحظون أن « هذه المناطق التى امتدت فيها العربية هى بلاد الجمل ، وأنه ليس هناك لغة أخرى كالعربية غنى بالأسماء التى تصف مختلف أنواع الجمل ومتعلقاته وفوائده وعاداته ، فهى بلاد الحياة القاسية والحقيقة الجهمة[2] » . . وكذلك نرى أن القرابة البيئية لم تكن غريبة عن عوامل التطور الكمى ، وأنها كانت فى ذلك عنصراً من العناصر المساعدة عليه والممكنة له .

تلك هى العوامل الكبرى التى تكمن وراء انتشار اللغة العربية وتفشّيها : غزا الدين غزوته العاطفية فمهّد الطريق للغة أن تدخل القلوب على رضى منها — وغزا كذلك غزوته العقلية حين استبدل بالمثل مثلا وبالقيم قيما و بالعقائد عقائد ، فكان ذلك إيذاناً للغة هذه المثل والقيم والعقائد الجديدة أن تستوى على ألسنة الناس — ونبضت القرابات اللغوية فذكرت ما بين اللغة العربية وأخواتها الساميات وما بينها و بين الحاميات من تشابه فى الأصول اللغوية الكبرى فى قواعد النظم والتركيب، فغطّت بذلك ما كان هناك من اختلاف المفردات وتباينها — وكان انتشار الآرامية على أنها لغة كتابة قوىَّ الأثر فى الفارسية على أنها لغة حديث ، فكأن الآرامية انتزعت الأشواك من طريق العربية فى القرن السابع — ثم كان هذا التشابه البيئى والتماثل فى مظاهر الحياة الطبيعية قوة جديدة فى دفع العربية نحو هذه الآفاق التى غطت عليها .

---

(١)و(٢) فولنر ١٥٠

ولو كان لنا أن نلخص هذا كله فى معالمه الكبرى لقلنا إن العقيدة الدينية والتاريخ اللغوى والبيئة الطبيعية تعاونت على انتشار العربية وتطورها الكمى — وأن هذا الانتشار كان حيث كان الإسلام وفى المنطقة الجملية بوجه خاص ، إن نحن نظرنا نظرة جغرافية .. أما إذا نظرنا نظرة لغوية فقط، فقد كان الانتشار متمركزاً فى البيئات اللغوية السامية — الحامية؛ ولحقه التخلخل ، والجلاء بعد ، فى منطقه اللغات الهندية — الأوربية ؛ وكان أشد ما يكون تمركزاً فى الجزيرة وما حولها من جيرة حيث كانت مجالات العرب ومسارحها .

و بعد فإذا كنا استوفينا الحديث عن تطور اللغة الكمى بهذا القدر و بما سبق قبلُ فى سير الفتوح ، فلْنتحدث عن التطور الكيفى الذى لحق العربية فى مواطنها اللغوية الجديدة ، ولنحاول أن نتعرف إلى معالم هذا التطور والمراحل التى تم بها والنتائج التى آل إليها .

الباب الثاني
التطور الكيفي

تمهيد وتحديد

إن البحث فى هذا النحو من حياة اللغة العربية وهجرتها فى القرن الأول يمكن أن يكون موضوع دراستين متكاملتين :

الأولى : دراسة التغيير الداخلى : ونعنى به هذا الذى أصاب العربية على يد أبنائها حين التقت جموعهم فى نطاق الدعوة الإسلامية ، وخرجوا فى كتائب هذه الدعوة يتقاطرون من كل صوب : من الجنوب ، ومن الشرق ، ومن الغرب ، من السروات والهضاب ، ومن الوديان وأطراف الصحارى ، ومن المدن والواحات .. ويلتقون من هنا وهناك فيحققون نوعاً من الاجتماع اللغوى الذى يترك أثره واضحاً قوياً فى حياة اللغة العربية نفسها والذى لا يقل قوة وعمقاً عن الآثار الأخرى التى خلفتها الهجرات الخارجية .

والثانية : دراسة التغيير الخارجى ، ونعنى به هذا التغيير الذى أصاب العربية على يد الأقوام الأخرى الذين خالطتهم هذه اللغة وانثالت على ألسنتهم فى سرعة أو بطء ، وفى عسر أو إسماح ، فتلوّنت بهم كما لونتهم ، وأخضعتهم كما خضعت لهم ، وشاركتهم مواجدهم كما اشتركت فى التعبير عن مواجدهم ، وكانت وسيلة لهم فى التعبير قدر ما كانوا وسيلة لها فى التمدد .. وكان لذلك كله أثره فى تطور معالم اللغة : مفرداتها وتراكيبها ، نحوها وأساليبها .

وليست هاتان الدراستان اللتان تتناولان التغيير الداخلى والتغيير الخارجى دراستين منفصلتين ، وليست واحدة منهما بعيدة عن الأخرى ، وإنما هما متقاربتان

ومتكاملتان.. فالتطور الداخلى يفسره و يجلوه كذلك التطور الخارجى ، ولا تكتمل صورة اللغة العربية هذه التى نتتبع انطلاقها وهجرتها إلا إذا نحن وصلنا بين حياة اللغة فى نفوس أصحابها فى الجزيرة ، وقد تأهبوا لمغادرتها ، من نحو ؛ وبين حياتها فى نفوس أصحابها ومن انضم إليهم أو شاركهم ألسنتهم، وقد سكنوا هذه الأقطار واستقروا فيها . . على مثال ما فعلنا حين تبينا تكون الفتوح العربية من نحو واندفاعها فى مجاريها واستقرارها بعد من نحو آخر . . إن التغيير الداخلى فى حياة اللغة هو المرحلة الأولى فى تطورها ، وهو يناظر التغيير الذى أصاب النفس العربية مع هذا الدين الجديد   أما التطور الخارجى فهو الخطوة الثانية ، و إنه ليناظر كذلك التغيير الذى أصاب العرب فى مُنْطَلَقهم وانسياحهم . . التطور الأول كان فى الجزيرة نفسها وعلى أطرافها ومشارفها . . أما التطور الثانى فهو فى هذه الأقطار أو تلك التى سكنتها العربية واستقرت فيها فى كثير من الزمن أو قليل . . فلنحاول أن نمضى فى هذين المبحثين .

الفصل الأول

التطور الداخلي

كان من النتائج البيّنة التى طالعنا بها تَتَبُّعُ حركة الفتح أن الجيوش التى انطلقت من الجزيرة لم يكن لها طابع قبلى يميزها، سواء فى ذلك هذه الجيوش التى انسابت فى الضاحية فى سورية والعراق ، أو فيما وراء الضاحية فى ولايات بيزنطة الإفريقية أو فى أراضى الإمبراطورية الساسانية .. ولو أننا على ذكر من هذا الحديث الذى كان فى كل فصل من فصول الفتح السابقة ، عن تشكل الجيش وعن الأمدادات التى كانت تتلاحق عليه ، عن الدفقة الأولى وعن الروافد التى كانت تصبّ فيها وتغنيها ، عما كنا نسميه النواة الأولى ونموّ هذه النواة بما كان ينثال عليها من كتائب .. لو أننا على ذكر من ذلك كله لاستعدنا هذه الحقيقة الكبرى فى حركة الفتح ، وأنه كان فتحاً إسلامى الطابع لا نستطيع أن نميز فيه تشكلا قبلياً ولا أن نضع له حدوداً من حدود هذه القبائل التى كانت تسم الحياة العربية فى كل مظاهرها بميسمها لاتكاد تغادر منها كبيرة أو صغيرة.. ولقد دعا الإسلام هؤلاء الذين آمنوا به، فانثالوا عليه فى المدينة ينتدبون للوجه الذى ينتدبهم له الخليفة ، وينساقون فى الجيش الذى يسوقهم فيه . . وتقتضى الضرورات الحربية أن يبعث بهم إلى العراق ثم يردّهم من العراق إلى الشام ثانية ، فينقادون فى نطاقٍ من هذه الحركات العسكرية وفى إسار من نظمها ؛ وهى نظم جعلت منهم جنوداً من جيش لا أفرادا من قبائل . . فما يكون من أثر ذلك فى اللغة ، وما طبيعة الروابط اللغوية التى تصل بين هؤلاء الناس الوافدين من كل أنحاء الجزيرة ؟ .

ونحن فى غنى ، كما يبدو ، عن أن نتحدث عما كان للغة العربية فى الجزيرة من لهجات وعما كان بين هذه اللهجات من خلاف ؛ ولسنا مضطرين أن نفرد لحديث

هذا الخلاف حيزاً من دراستنا هذه ، فهو حقيقة واضحة تواضع عليها الباحثون وأجمع عليها لغويّو العرب ، فلم يعد من شك أن هناك عنعنعة تميم وكشكشة ربيعة وكسكسة هوازن وتضجّع قيس وعجرفية ضبة وتلتلة بهراء[1] . فلما كان التقاء هؤلاء العرب جميعاً فى جيوش الدعوة وانطلاقهم بها ، وممارستهم لهذه الحياة الدينية فى نطاقٍ من لغة القرآن، كان أول ما أصاب اللغة العربية هو هذه « التصفية » التى نفترض أنها كسرت من حدّة اللهجات المختلفة أو قصّرت من استطالاتها، فلم تعد هذه الاستطالاتِ الوحشيةَ ولا هذه الحدة الثاقبة ، وإنما أدركها تطور أوشك أن ينتهى بها إلى شىء من التقارب .

وتفسير ذلك يتضح إذا نحن تتبعنا صورة الحياة الاجتماعية فى هذه الجماعة ، إذ توشك أن تكون مراحل هذه الحياة صورة أخرى لمراحل الحياة اللغوية . . ومن الواضح أن العرب انحدروا إلى المدينة يلفّهم إيمانهم الجديد ؛ وأنهم ، فى مواضعات هذا الإيمان النفسية والخلقية ، قد جُرِّدوا عن كثير مما كانوا يتعلقون به ولُفِتوا إلى ألوان من النظم والأساليب من الحياة تخالف عن تشتتهم الذى كان طابع حياتهم أعنى أنهم لفتوا إلى كثير من ألوان الاجتماع والتلاقى والتقارب . . فلما كانت سَوْرة الجهاد وقسوة المعارك وميادين الغلبة اندفعوا فى مواقع كان الفوز فيها فَصْلاً بين الارتداد أو الانطلاق ، بين حياة الفكرة وتقدمها ، وبين هزيمتها وتقهقرها . . ولذلك لم يكن يسعهم حينذاك إلاّ أن يصدروا عن معالم من الوحدة حتى يحققوا هذه الغلبة . ومن الواضح أن هذه الوحدة لم تكن وحدة الصف فى المعارك فحسب ، وإلاّ كانت هزيلةً لا تحقق النصر ، ضئيلة لا تمكن من الغلبة ، وإنما كانت هذه الوحدة فى المشاعر وهذه المشاركة فى العيش وهذا التشابك المتداخل فى كل خطوة من خطى الحياة اليومية وصلاتها .

---

(١) اقرأ مجالس ثعلب ١/١٠٠ فى تفسير هذه اللهجات والتمثيل لها . واقرأ أيضاً ١٤١ فى تفسير الكسكسة والكشكشة و ١٠٩ فى اختلافهم فى المد . وانظر أيضاً المزهر ١/٢٢١ وما بعد ذلك .

وفى شىء من التوازى مع هذه الحياة الاجتماعية نستطيع أن نتمثل سير الحياة اللغوية ؛ وأن نفترض ، متكئين إلى مانعرف من مسلمات علم اللغة وإلى حياة المجتمع نفسه ، أنها مضت فى هذه المراحل الثلاث :

ا — من الخلاف إلى التصفية .

ب — من التصفية إلى التوثب والتقوية .

ح — ومن التقوية إلى التوحد .

المرحلة الأولى :

فى المرحلة الأولى كان تشذيب الخلاف بين اللهجات ومحاولة الحدّ منه . . ومن المؤكد أن اجتماع العرب من أقاليمهم المختلفة على غاية واحدة ملأت نفوسهم ، واستجابتهم إلى هذه الغاية ، يقتضيهم أن لايستمسكوا بالذى بينهم من فروق . فهم يلتقون فى نوع من الإخاء وفى كثير من التناغم ، وترتسم من أمامهم فى الآفاق البعيدة صور واحدة أو متقاربة ، وتنبثق فى حياتهم روح الجماعة الواحدة ، وذلك كله لن يكون فى نطاق ضيق و إنما سيشمل نفوسهم وعقولهم ، وسيلفّ ضمائرهم وألسنتهم ، وسيضطرهم ، راضين عن ذلك مستجيبين له ، إلى نوع من الإلف ينزل فيه الأفراد عن الفروق التى تفصل فيما بينهم ويملأون فجواتها ، وتنعكس المشاركة فى الأغراض والأهداف والوسائل مشاركةً فى اللغة التى تمثل لكل هذه الأغراض وتعبر عن كل هذه الأهداف وتتحدث عن كل هذه الوسائل . فإذا أضفنا إلى ذلك أنه كان وراء الانطلاق العربى هذا الباعث الروحى العميق ، وأن هذا الباعث كان قد اتخذ فى حياة هذه الجماعات شكل العقيدة ونزل من نفوسها منزلة الدين ونظم لها مشارع من السلوك وأساليب من العمل ومناهج من العبادة وطرقاً من التفكير فى آفاق الحياة الواسعة ؛ وإذا ذكرنا أنه كان لهذا الباعث الروحى العميق مظهر بيانى كان أعجز العرب وحلّ من نفوسهم محل السحر ، وأن هذا المظهر البيانى تمثل فى القرآن ، هذا الفن القولى ، الذى كانوا يتدارسونه — على ما كان من قراءاته ولهجاته — ويسمعونه

و يتوارد عليهم فى أحاديثهم وخطبهم وصلواتهم وعباداتهم وليلهم ونهارهم، لأنه كان مظهر الإعجاز ولأنه كان هو الذى بلور دعوتهم وصوّر فكرتهم ومَثَّل للحياة التى أقبلوا عليها فى الدنيا والآخرة . إذا ذكرنا ذلك كله أدركنا أية تصفية عميقة استطاعت اللغة العربية أن تظفر بها فى هذه المرحلة من تطورها . . إنها ستطرح دون شك ، كثيراً من خلافاتها وستغضى عنها ، فلم تعد لهذه الخلافات معانيها التى كانت لها من قبلُ فى حياة الجماعة القبلية الضيقة بعد أن انفتل الناس عن هذا الضيق وانتظموا فى سعة الجماعة الإسلامية الواسعة ؛ ولم يعد هناك هذه الدوافع النفسية التى تبرر الاستمساك بها أو التفاخر فيها أو محاولة تغليبها . فالهدف البعيد الذى رسمته الجماعة لذاتها فى انطلاقها كان يجعل من هذه التصفية عملا مستساغاً مقبولا .

ومن المؤسف أننا لا نجد بين أيدينا أمثلة عن هذه الظواهر التى تصور هذه التصفية وتمثل لها .. فقد كانت مبكرة ، وكانت بطبيعتها كذلك عملا سلبياً ، أعنى أنها انصراف عن شىء فى حياتها الكلامية لا إقبال على شىء . . وتبكيرها هذا وسلبيتها ، لم يدع بين أيدينا أمثلة حية عنها . ومع ذلك فإن فى وسعنا أن نلمح أن هذه التصفية تناولت شيئين اثنين :

أحدهما أنها كفكفت من قوة اللهجات فى خلافها . . بمعنى أننا نستطيع أن نفترض أن الأسدى الذى يشارك فى حياة الجماعة لم يعد حريصاً على الكشكشة ، وأن القضاعى لم يعد مستمسكا بالجمجمة ، وأن حديث التميمى إلى الحجازى طوى كثيراً من الفروق وغطى على جملة من الخلاف ، وآل الأمر إلى نوع من التقارب يبشر بالوحدة و يمهد لها .

والثانى أن هذه التصفية جمعت ما بين مفردات القبائل ، فلم يكن من شأنها أن تنسخ هذه المفردات ولا أن تميتها ، و إنما أشاعت فيها حياة أخصب من حياتها الأولى حين مدّت من سلطانها . . كانت المدية وحدها عند قبيلة ، وكانت السكين وحدها عند قبيلة غيرها ، أما بعد هذا اللقاء فمن الواضح أن هؤلاء وأولئك تبادلوا هذين

اللفظين واستعملوهما معاً حيث كانوا يستعملون واحداً منهما فحسب . . والذى كان من شأن هذين اللفظين كان كذلك من شأن أكثر الألفاظ الأخرى التى كانت تخالف فيها القبيلة القبيلة والناحية الناحية .

ولم يكن الأمر أمر كثرة المفردات فحسب ، ولكنه كان كذلك أمر كثرة الصيغ : فالقبائل التى تعودت أن تنطق الاسم أو الفعل على غير الصورة التى كانت تعودت أن تنطق به قبائل أخرى ، وجدت أنها هنا ، فى هذا الالتقاء والتجمع ، تتبادل الصيغ وتتناوبها . . كانت تعرف مثلا وزناً واحداً لفعل حسب ، فوجدت أنها أمام وزن آخر له . ولا نزاع فى أنها أخذت بهذا الوزن فى شىء من التدرج وأتاحت له من لسانها طواعية ورضى .

وكذلك تتخذ حركة التصفية هنا مظهراً آخر يتمثل فى هذه الوفرة من المفردات والصيغ ، فهى ليست تصفية فحسب ، ولكنها لون من الوفرة والغنى لا يناقض الوجهة التى تمضى بها اللغة إلى الوحدة ، وهى أيضاً لون من التكثر والاستزادة لم يكن يضير العرب أن يصيروا إليه أو يسكتوا عنه وأن يتبادلوه ، ما داموا قد غطوا الفروق الكبرى فى اللهجات وتجاوزوا عنها .

ولم تُترك حركة التصفية هذه لتسير وحدها خلواً من كل رعاية أو دفع ، ولم تكن لتترك شروداً منطلقة . . كان وراءها أحياناً بعض الخلفاء والقواد و بعض كبار الرجالات من المسلمين ، ولعلها اتخذت أحياناً لوناً من الإكراه حين كانت تتصل بالقرآن الكريم . ويحدثنا صاحب الكشاف أن عمر حرم على عبد الله بن مسعود ، حين قرأ : عتى حين بدلا من حتى حين فى سورة يوسف ، أن يدخل فى متن القرآن مثل هذه الخصائص من لسانه الهذلى . ولعل هذا الذى كان يتخذ شكل الإكراه فى القرآن كان يتخذ شكل الإغراء فى الحياة اليومية . ولو أنه قدر لنا مؤرخ رعى هذا التطور اللغوى لكان وضع فى أيدينا ثروة طيبة عن حركة التصفية هذه وعن المظاهر التى اتخذتها من الإغراء أو الإكراه على السواء . ومع ذلك فإننا لن نكون مغربين

إن نحن افترضنا أنه كان هنالك قصد إلى هذه التصفية مباشر أو غير مباشر ، ولعل انتشار القرآن الكريم أن يكون بعض مظاهر هذا القصد فى صورة غير مباشرة ، ولعله أن يكون من ذلك أيضاً هذا الذى كان يتبادله المسلمون بين المدينة والأمصار من كتب ، وهذا الذى كانوا يستمعون إليه من خطب وأحاديث .

آية هذا أن هذه المرحلة من تطور اللغة الداخلى كانت مرحلة تصفية للهجاتها ، ولقد تمثلت هذه التصفية فى هدر خصائص هذه اللهجات حين كانت هذه الخصائص تحول بين الناس و بين وحدتهم الفكرية والعاطفية ؛ وأما حين كانت تزيد من وفرة مفرداتهم أو تكون من صيغ أوزانهم وأفعالهم ، فقد كان من شأن التصفية هنا أن تجمع بعض ذلك إلى بعض وأن تسيغه على ألسنة الناس وأن تتيح للّغة هذه الوفرة التى ستكون بعدُ موضع اهتمام شديد . . ستكون موضع مشكلات شاقة من نحو وغنى وخصب من نحو آخر .

المرحلة الثانية :

أما المرحلة الثانية فهى أثر من آثار المرحلة الأولى ، أعنى أنها أثر من هذه التصفية . . فالعرب الذين التقوا على هذه الوحدة النفسية وعلى ما كان من أثرها فى التقارب اللغوى ، استيقظوا على مظهر جديد من مظاهر الوحدة ؛ وأثار ذلك فيهم ، من نحو لغوى ، هذا التوثب وهذه الفتوة ؛ وأحسوا أن لغتهم كأنما يشيع فيها نشاط جديد وتساورها دفقة ثرة من دفقات الحياة . . فلم تعد لهجة ضيقة النطاق ولا محدودة الشمول ولا مقصورة على قبيلة دون قبيلة ، وإنما هى لغة قد مُدّ فى أطرافها و زيد من جنباتها حتى كان لها أن تسع كل هؤلاء العرب ، فنفت عن لهجاتهم خبثها وأبقت منها طيبها ، وضمّتهم فى علائق لغوية واحدة أو متقاربة . . وما من شك فى أن اللغة العربية قد كسبت من ذلك وفرةً فى الإحساس وقدرة على التوثب وفتوة فى الحياة لم تكن لها ، من قبل ، بهذا القدر ؛ بحكم ما كان من تدابرها وتشتتها . ولمثلِ هذا الزاد النفسي وهذه الثروة الداخلية يُعْزَى ما سيكون لها بعد ذلك من قدرة

على الانتشار ، ومن قوة على أن تصارع اللغات الأخرى فتصرعها وتتمثل خير ما فيها أو تكتسب من مفرداتها وأساليبها ومن صيغها وتراكيبها ، دون أن تخرج بذلك عن عمودها الذى نشأت حوله ودون أن يؤدى بها إلى انفراط العقد وفناء الذاتية الأصيلة ، شأن كثير من اللغات الأخرى التى لم تقو على مثل الأمر الذى لقيته العربية ونهضت به .

فى هذه المرحلة الثانية إذن من مراحل التطور أصابت اللغة هذا الحظَّ الكبير من الفتوة والقوة ، وهى فتوة ذاتية وقوة داخلية كسبتها من حياتها نفسها ومن تطلعها ذاتها ومن انعكاس وحدتها الاجتماعية .. لم يكن ذلك أثراً للعوامل الخارجية فلم يئن لهذه العوامل الخارجية أن تنفذ بعد .. وسنرى أن شحنة جديدة من الحيوية والتوثب ستتدفق فى حنايا هذه اللغة حين تخالط اللغات الأخرى وتتأثر بها . أما هنا ، فى هذه المرحلة ، فإن كل شىء فى التطور اللغوى إنما يَنْبُع من داخل ، من أعماق الجماعة ومن ضميرها اللغوى ، من صلاتها الاجتماعية ومن علائقها اللغوية الخاصة .

المرحلة الثالثة :

وانتهت الخطوات السابقة باللغة العربية إلى هذه المرحلة الجديدة من التوحيد ؛ وأعقب التصفيةَ والتقويةَ تلاقى الجموع العربية المتقاطرة على لهجة توشك أن تكون واحدة ، ومَكّن للعرب من ذلك أن الفروق بين اللهجات العربية لم تكن فى الأصل فروقاً ضخمة ولم يكن بينها هذا المدى المتسع .. كانت لهجات متقاربة حيناً ومتضامّةً حيناً آخر ، لا يكاد يجاوز الخلاف فيها بعض الألفاظ وبعض الصيغ ، ولا يكاد يعدو بعض هذه الأساليب فى الوقفِ أو الحذف ، وفى الهمز أو التخفيف ، وفى إبدال حرف بحرف آخر يقاربه فى المخرج .. وعلى الجملة كانت فروقاً صوتية ترجع إلى اختلاف الأصوات لا إلى اختلاف البنية ولا إلى التباين فى التركيب . ومن المؤكد أن العرب حين كانوا يتباعدون فى المكان بين الشمال والجنوب وبين الشرق والغرب كانوا يستطيعون أن يتبادلوا الحديث متفاهمين وأن يتناقلوا

الخبر أو القصة مطمئنين ، وأن يروى بعضهم شعر بعض ، وأن يتذوقه دون مشقة .

ولذلك لم تلق حركة التجاء العرب إلى لهجة واحدة وتلاقيهم عليها كبير عناء ، فقد مهد لذلك سلسلة طويلة من التجمع اللغوى كانت صدى لسلسلة مماثلة من التجمع القومى .. فلما جاءت حركة الفتوح وهذا التداخلُ الهائل الذى حققته، حين جمعت بين الأفراد من كل قبيلة وناحية ، ومن كل شعب وصقع — كان طبيعياً أن يتوفّر لهذه الحركة أثر بعيد فى تقارب اللهجات وفى توحدها قدر ما تستطيع مثل هذه الحركة الاجتماعية ، بكل ملابساتها التى واكبتها ، أن توحد بين اللهجات المتقاربة وأن تصوغ منها لهجة مشتركة مهذبة .

إن التطور الداخلى الذى أصاب اللغة العربية مضِىَ فى هذه السلسلة من المراحل ؛ وتُمَثِّلُ محاولة التوحيد ذروةَ هذه المراحل . . وهو تطور يدين إلى أمرين اثنين :

أولهما هذه الظروف الاجتماعية التى رأينا من أمرها أنها صهرت الأفراد فى الجيوش فساعدت بذلك على صهر لهجاتهم . . والثانى وهو هذا الذي امتازت به الحركة الإسلامية من حيث أنه كان لها كتاب ، وكان لهذا الكتاب لغة ، وكانت هذه اللغة على ألسنة الناس فى كل ساعات النهار لا تغادرهم أو لا تكاد . . ومثل هذا العامل القرآنى عامل خاص فى حياة هذه الجماعة لا يكاد يشبهه عامل آخر فى غيرها من الجماعات .

ومهما يكن من شىء فاللغة العربية عانت ، مع حركة الفتح ، تطوراً داخلياً قبل أن تصيب التطور الخارجى الذى حققته مع امتداد الفتوح — وسار هذا التطور فى سبيل من التصفية ومن التقوية ومن محاولة التوحد — وكان هذا التوحد فى طريقه إلى أن يبلغ غايته مع استقرار العرب فى المعسكرات ونزولهم المدن ، مما سيكون موضع الدراسة فى التطور الخارجى .

الفصل الثانى

التطـــور الخارجى

تمهيد

ولـكن العرب لم يقفوا على حدود جزيرتهم ، ولم تـكن علائقهم الاجتماعية مقصورة على هذه الدولة الفتية التى قامت فى المدينة وشملت الجزيرة ، وإنما هم امتدوا بعد ذلك . . جازوا الجزيرة إلى ما حولها من الضواحى ، ولقوا عرب الضاحية فى الشام والعراق ، ولقوا الفرس هنا والروم هناك ، وامتدوا فيما وراء ذلك وهاجروا فى هذه المناطق وهاجرت معهم لغتهم ، ونزلوا هذه المواطن ونزلت معهم هذه اللغة .. كان لهم مغازيهم وكان للغة كذلك مغازيها ، وكانت لهم فتوحاتهم وكان للغة كذلك فتوحاتها . . وكان من الطبيعى أن لا تظل اللغة بعد هذا التجوال البعيد والأوساطِ الاجتماعية المختلفة ، فى مثل ما كانت عليه حين خرجت من الجزيرة . . فقد شهدت أقاليم ، وعبّرت عن مظاهر ، وقصت أعمالا وأحداثا ، وغنيت بألوان ومشاهد ، وأصابت من ذلك كله حَظًّا من هذا التطور الذى اصطلحنا على أن نسميه التطور الخارجى ؛ فكيف مضى هذا التطور وما كانت بواعثه ؟ كيف كان التجاوب بين التطور الاجتماعى والتطور اللغوى ، بين هجرة القبائل وهجرة اللغة ؟

فى دراسة هذا التطور الخارجى نعتمد اعتماداً مباشراً على كل المسلمات التى انتهينا إليها فى دراسة حركة الفتح فى الأقطار المختلفة .. ولقد كان من شأننا حينذاك أن نوجه كل عنايتنا إلى نشأة المجتمعات الجديدة و إلى مظاهرها ، وسنستعير هنا كثرة من النتائج التى استطعنا أن نصل إليها هناك ، وسنفيد منها فى هذا المجال اللغوى ، وسنرى أن الأسباب التى كانت ساعدت على التطور اللغوى الكمى ستساعد

على التطور اللغوى الكيفى . ولن يكون من عملنا هنا إلا أن نكشف عن هذه الأسباب وأن نرى ما آلت إليه من نتائج .

وفى الوسع أن نردّ كل هذا التطور الخارجى إلى ما حقق انسياح العرب فى هذه الأقاليم من اختلاط ، وأن نتمثل مظاهر هذا الاختلاط فى صوره المختلفات. فلنمض ندرس ما كان من هذا الاختلاط الاجتماعى وآثاره اللغوية فى القسمين التاليين :

القسم الأول : الاختلاط

١ — الاختلاط بالسكان والصلة بالأرض .

(ا) سياسة عمر . (ب) بعد عمر .

٢ — الاختلاط فى الجيوش .

٣ — الاختلاط فى السبى .

القسم الثانى : عمل الاختلاط فى التطور اللغوى

١ — آثار الاختلاط فى لغة السكان : نشوء لغة التفاهم .

٢ — آثار الاختلاط فى اللغة العربية : فشوّ النحو .

٣ — النتائج المشتركة لذلك : نشأة النحو .

القسم الأول

الاختـــــــلاط

١ — الاختلاط بالسكان والصلة بالأرض

تمهيـــــد

كان من الأصول الكبرى التى قام عليها الفتح العربى تحرير الأرض فى الأقطار المفتوحة وإنقاذها من سيطرة الطبقة الحاكمة العليا ، وإلقاء زمامها

إلى الفلاحين العاملين عليها ، واستنقاذهم من ألوان الاضطهاد أو الضغط أو الاحتكار . ولقد مرت بنا أمثلة ذلك وشواهده فى مكانها من كل الفصول السابقة ، حيث كانت سيرة المسلمين بالأرض وسياستهم فيها موضوع فقرات معينة واهتمام خاص . وسنحاول أن نتبين هنا أثر ذلك فى تطور اللغة الكيفى .

ا — سياسة عمر :

كان من سياسة عمر فيما رأينا أنه حال بين المسلمين و بين اقتسام الأرض فى البلاد التى فتحت عنوة ، وأنه ترك عليها أهلها أو تركها فى أيدى أهلها ، ومضى المسلمون على أن يُجروا الأرض التى فتحت عنوة مجرى الأرض التى فتحت صلحاً ؛ يخلون بينها و بين أصحابها ، يقرونهم على ذلك و يؤمنونهم عليه ، و يكتفون بما يصالحون عليه من جزية أو نحوها .

ولم يكتف عمر بذلك و إنما رأينا أنه أمر سعداً أن يتحول بالمسلمين عن المدائن فلم يشأ للجيوش أن تسكن المدن ولا أن تخالط أهلها ، ولا أن تذوب قلتها فى كثرتهم ولغتها على ألسنتهم ، وفكرتها فى تقاليدهم ، ولذلك مال بالمسلمين إلى هذه المعسكرات التى قامت فى الكوفة والبصرة والفسطاط والقيروان ونحو ذلك . ولذلك أيضا كان يحب أن تكون هذه المنازل معسكرات للجيش لا مدنا للسكنى ؛ فلم يرتض — فيما كنا فصلنا الحديث فيه — البناء باللبن ، فلما غُلب على ذلك لم يرتض التغالى فيه .. ولكن عمر يلقى الله بعدُ ليمضى المسلمون فى استحلال الطيبات فيستقرون فى هذه المعسكرات و يتحوّلون بها خطوة فخطوة فى طريق المدن حتى تكون الأمصار الكبرى فى الحياة الإسلامية .

كانت تتمثل سياسة عمر فى صيحته هذه أن « لا فىء ولا عبيد » ، وكان يحرّم على المسلمين امتلاك الأرض واقتطاع الضياع ، وكان يحول بينهم و بين أن يتخذوا من هذه المواطن ديارهم والمقام ، وكان أخيراً عزوفاً عن أن ينزل المسلمون هذه

المدن التى يعيش فيها الترف وتسود فيها المباهج وتطغى عليها تقاليد حياة غريبة عن الحياة الإسلامية بعيدة عنها .

وفى نطاق ذلك يبدو أثر هذه السياسة فى الحياة اللغوية : فقد كان هؤلاء المسلمون قلة قليلة إذا هم قيسوا بالكثرة الكثيرة التى كان يتألف منها السكان الوطنيون ، فإباحة السكنى لهذه القلة القليلة فى وسط يغمرها من بين أيديها ومن خلفها كان معناه ، من نحو لغوى ، تفسّخ اللغة العربية وتخلخلها واضطراب أمرها .. كانت تكون كالنبعة الصغيرة التى يجرفها من حولها نهر كبير يضيع معالمها ويطفىء خصائصها ويسوقها فى تياره المندفع . . ومن هنا كان استعصام المسلمين بالمعسكرات وتحريم الأرض عليهم إنما هو حفظ المقومات اللغوية أن ينالها رجة عنيفة أو هزة قاسية .

وكان فوق ذلك سيراً بالتطور الداخلى ، الذى أشرنا إليه ، خطوات فساحا إلى الأمام ؛ لأن التقاء هؤلاء الجنود فى هذه المعسكرات إنما هو تأكيد لتصفية اللغة العربية وصقل لهجاتها وتقريب ما بينها من فروق ، واستشراف لهجة واحدة تموت فيها استطالات اللهجات الأخرى وعيوبها .

ولكن محاولة عمر هذه لم يكتب لها كل ما أراده صاحبها من توفيق . . غلبت الحياةُ رغباتِ عمر ، وصرعت الشهواتُ القريبة حزمَه البعيد ، وتغلبت فى الحياة الإسلامية إثارات الإغراء على عناصر المقاومة والتماسك ، واندفع المسلمون فى هذه المدن يعمرونها ويسكنونها ويفتنّون فى تزيينها .. فإذا هم يخالطون السكان الأصليين ، وإذا هم يجاورونهم ويقومون عندهم مقام الصناع حينا والبناة حينا آخر والتجار والباعة حينا ثالثا .. فلم يعد من سبيل إلى أن يظل العرب فى نطاق من عزلتهم أو فى إطار من وحدتهم ، وأضحى عسيراً كما يقول الأستاذ فوك « أن يبقى حد فاصل بين الفاتحين والمغلوبين على أمرهم من غير العرب قائما على الدوام[1] » .

(١) العربية ترجمة الدكتور النجار ص ٩

فتلاقى أولئك وهؤلاء على أطراف الأحاديث واختلاط اللغات .

ومع ذلك فقد حققت محاولة عمر بعض أغراضها ، حالت بين العرب و بين أن يكاثرهم السكان الأصليون كما حالت بين العربية و بين أن تدهمها لغات هؤلاء السكان ؛ فأخَّرت فترة من الزمن ، هذا التفاعل ، وأتاح هذا التأخير فرصة طيبة للعربية عرفت فيها أين مواضع أقدامها من هذه المواطن اللغوية الجديدة التى تقبل عليها ، و بعثت من أمامها فكرة الدعوة الإسلامية تشقّ لها ، على ألسنة الناس وفى ضميرهم اللغوى ، الحيّز والطريق. فلما كان الاختلاط بعدُ لم يكن اختلاطا مفاجئا و إنما كان حركة مقدرة ، على بيّنة ونور .

ب — بعد عمر :

ولكن المسلمين لم يتابعوا سياسة عمر ، ولم تمض الدولة الإسلامية فى السَّنن الذى دفعها فيه الخليفة الثانى ، وأباح عثمان للذين أرادوا تملك الأرض أن يتملكوها، وأخلدت كثرة إلى الأرض تعالجها وتستثمرها وتستصفى خيرها . . فأتاح هذا اللون من مظاهر الاجتماع الحيوى مظاهر مماثلة فى الاجتماع اللغوى ، لأن هؤلاء الذين تملكوا الأرض لم يكونوا هم الذين يعالجونها و إنما كانوا يستعينون بالفلاحين من أهل البلاد عليها ، ولم يكونوا يعتصمون بها لا يجاورون أحداً ولا يحاورون أحداً وإنما كانت تحقق لهم ألواناً من الاختلاط بما حولهم من أرضين ومَنْ حولهم من أصحابها أو القوّامين عليها . ولن يمضي ذلك كله فى حساب الحياة اللغوية سدى ولن يخلو من آثار ، ولعل أدنى مايكون من آثاره فى هذا النطاق الضيق أن يصل ما بين هاتين اللغتين وأن يوجد لونا من العلائق بينهما ، وأن يخضع هذه العلائق لحاجات الحياة اليومية وضرورات الجوار المتصل .

ولقد كان فيما تبيناه من سياسة المسلمين بالأرض فى الأقطار المفتوحة أنهم كانوا يصالحون على أراضى المواطنين أنفسهم من دون الأراضى التى كانت للروم أو التى كانت لآل كسرى ، وكانوا ينصّون على هذا الاستثناء فيما يعقدون من عهود ، ولذلك

لم يقتصر استقرار المسلمين واستيطانهم الأرضَ ، على هذه الطبقة المتقدمة من كبار الملاك ، الذين أَوْلَوْا استثمار الأرض عناية خاصة وجعلوا منه عملا مقصوداً إليه ، و إنما كان إلى جانبهم كثرة من المهاجرين الذين وجدوا فى هذه الأرض ، التى كانت للفرس أو الروم ، مستقراً لهم ومستعمراً ، فنزلوها وعاشوا فيها وجاوروا من حولها ، وكانت لهم بهم صلات لا شك أن الصلات اللغوية منها — وهى أداة التفاهم — كانت أُولاها وأوضحها .

ولم يقتصر الأمر على هذه الأرض التى آلت للمسلمين أو آلت إلى الدولة مما كان لآل كسرى والروم أو لغيرهم من الطبقات الحاكمة والأسر المالكة ، و إنما كان إلى جانب ذلك الأرض التى كان يهاجر عنها مُلَّاكها حين لا يطيقون مشاركة المسلمين ، وكان إلى جانب ذلك أيضاً الأرض التى يموت عنها أصحابها . . وقد حدثنا البلاذرى فى فتوح كرمان « أنه هرب كثير من أهلها فركبوا البحر ولحق بعضهم بمكران وأتى بعضهم سجستان وأقطعت العرب منازلهم وأرضهم فعمروها وأدوا العشر فيها واحتفروا القنى فى مواضع منها[1] » كما كان من حديثه فى فتوح الجناح الشرقى المملكة الإسلامية أن « من صلح المسلمين لأهل مرو الشاهجان أن يوسعوا المسلمين فى منازلهم[2] » . بل إن فى بعض ما يروى الطبرى عن صلح أهل حمص بعد أن نقضوا عهودهم فحاربهم المسلمون فى مرات متتالية أنهم : « أشرفوا فنادَوْا الصلحَ الصلحَ فأجابوهم وقبلوا منهم على أنصاف دورهم وعلى أن يترك المسلمون أموال الروم و بنيانهم لا ينزلونه عليهم[3] » .

وفى هذه الدور والمنازل وفى تلك الأراضي أو الأخائذ ، كان يتحقق قدر من الاختلاط كبير بين المسلمين والسكان الأصليين ، وكانت أبرز ملامح هذا الاختلاط ومجالاته إنما هى فى المجال اللغوى لأنه كان مفتاح كل العلاقات الأخرى وسبيل التفاهم فيها . . ولذلك فإن لنا أن نقدر أن العلائق اللغوية كانت تأخذ سبيلها إلى

---

(١) البلاذرى ٣٩٢ (٢) البلاذرى ٤٥٠
(٣) الطبرى ١/٥/ ٢٣٩٢

أن تتشابك وتتعقد كلما تشابك الاختلاط بين العرب والسكان وكلما تعقدت العلائق وتواشجت الروابط .

وكذلك نرى أن اعتصام المسلمين بالمعسكرات ، عهد عمر ، لم يحل بينهم و بين أن يلاقوا السكان .. لاقوهم تجاراً وباعة وصناعاً فى المعسكرات ، ثم لاقوهم بعد ذلك فلاحين ومواطنين ومجاورين فى أطراف الدور والمنازل والأرضين . و إنما تتم لنا صورة هذا الاختلاط فى أذهاننا إذا نحن ذكرنا ما كنا أفضنا الحديث فيه قبلُ عن مظاهر استقرار المسلمين فى الأقطار المفتوحة .

٢ — الاختلاط فى الجيوش

ولم يقتصر اختلاط المسلمين بالسكان على هذه المجالات التى تحدثنا عنها ، و إنما كان يواكب ذلك هذا الاختلاطُ فى الجيوش نفسها ، سواء فى الفرق المحاربة أو فى هذه الجماعات التى تـكون عادة من وراء الجيوش تمدها بالذخيرة والميرة ، وتقضى عنها حيث لا يستطيع الجند القضاء .

ولـكى نتمثّل صوراً من هذا الاختلاط هنا يجب أن نذكر كل ما كان من أحاديثنا فى الفتوح عن موقف السكان من الحركة الإسلامية وكيف كانت معاونة أقباط مصر ، وكيف كان إسلام جماعات من الفرس ، وكيف كان انضمام أقوام من البربر — فذلك كله يصور لنا كيف كانت تُلاقى اللغة العربية هنا وهناك هذه اللغات المختلفة ؛ لأن هذه المجموعات التى انتظمت فى الجيش الإسلامى من أساورة الفرس أو من قبائل البربر ، وهذه المجموعات الأخرى التى كانت تتبع الجيش لتقيم له الأسواق وتسعفه فى إنشاء المعسكرات وتمهد له الطريق من بين يديه وتتجر له بما يحتاج إليه من عروض وتطهو له ما يطلب إليها من الطعام ، هذه المجموعات أو تلك كانت الطلائع الأولى فى التفاعل اللغوى بين العربية و بين اللغات الأخرى التى لاقتها على ألسنة هؤلاء الناس . وما من شك فى أن هذا التفاعل سيكون عميق الأثر فى ألسنة العرب وغير العرب على السواء .

٣ — الاختلاط فى السبى

وإذا كان عمر قد وُفق بعض التوفيق فى أن يحول بين المسلمين وبين تلك الأرض وبين المسلمين وبين أن يقتسموا الأرض العنوة ، فإنه لم يُوَفّق فى أن يحول بينهم وبين اصطناع السبى . ولقد كان من سبيلنا فى أحاديث الفتح أننا أفردنا لموقف المسلمين من السكان فصولا خاصة ، وكانت قصة السبى من هذه الفصول موضع تنبه خاص ، للذى سنرى بعدُ من آثارها فى حياة اللغة العربية .

والواضح أن السبى لم يبدُ لنا فى فتوح الشام ، وإنما هو طالعنا فى فتوح العراق وفى فتوح مصر كذلك ، فقد كان من شأن قريّات ثلاث أن نقضت عهدها مع المسلمين وأعانت الروم فى حربهم ، فافتتحت عنوة وسبى أهلها ، فلما بلغ ذلك عمر كتب إلى عمرو عامله أن لا فىء ولا عبيد ، وأن يردّ هؤلاء إلى أهليهم يخيرون بين الإسلام وبين ما كانوا عليه .

غير أن هذا الصفاء فى علائق ما بين العرب والسكان لم يستو بعيداً فى الأقطار الأخرى . وقد مضى من تعليلنا لذلك أن الفتوح قد خرجت عن طبيعتها فأضحت لوناً من التوسع، وأن البلاد التى جاءت فى أعقاب فتح مصر كالمغرب والمشرق أذاقت المسلمين الأمَرّيْن ، وخضعت فى استسلامها وثوراتها إلى مدّ وجزر متصل، أحال الأمر إلى لون من العناد عند السكان وإلى رغبة فى الإخضاع عند المسلمين . . ومن ذلك كله كانت ظاهرة السبى فى الحياة الإسلامية .

واستجلاء هذه الظاهرة فى مكانها من حديث الفتوح يضعنا أمام سيل من الجماعات الأعجمية تتدفق على المراكز العربية فى الشام والعراق والحجاز ، وتنتشر فى المدن والأمصار ، وتقتحم على العرب بيوتهم ومنازلهم وحرمهم ، فتكون إماء مرة ، وعبيداً مرة، وتكون جوارى حيناً وخدماً حيناً آخر . وما أكثر ما كانت الجوارى والإماء موضع التسرى والإنجاب ، وما أكثر ما كنّ أمهات لعديد من البنين والبنات وما أكثر ما كان من هؤلاء البنين أصحاب الأسماء اللامعة فى الحياة الدينية والسياسية ،

وحسبنا فى تصوير ذلك أن نذكر رواية الأصمعى عن ابن أبى الزناد قال : « كان أهل المدينة يكرهون اتخاذ أمهات الأولاد ، حتى نشأ فيهم القراء السادة : على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، والقاسم بن محمد ، وسالم بن عبد الله ، ففاقوا أهل المدينة علما وتقى وعبادة وورعا ، فرغب الناس حينئذ فى السرارى . . وقال غيره : لما قدم سبى فارس على عمر كان فيه بنات يزدجرد ، فقوّمن ، فأخذهن علىّ فأعطى واحدة لابن عمر فولدت له سالمًا ، وأعطى أختها لولده الحسين فولدت له عليا وأعطى أختها لمحمد بن أبى بكر فولدت له القاسم[1] » .

ولعل أبرز ما يميز الاختلاط فى السبى ، عن غيره من ألوان الاختلاط ، هذه الظواهر الثلاث :

١ — وفرة عدد السبى : فما من شك أن أعداد السبى كانت تفوق، فى أضعافٍ كثيرة ، أعداد الذين كانوا يتبعون الجيوش أو ينضمون إلى الفرق أو يجاورون السكان . وليس من شأننا أن نعاود هنا هذا الحديث عن تقرير هذه الأعداد والعرض لها ، ويكفى أن نذكر ما كان من الأرقام الضخمة فى سبى البربر الذى قدم به موسى بن نصير على سليمان وقدم به على الوليد من قبله ؛ أو ما كان من سبى بعض القواد لبعض المناطق الإيرانية . . فمثل هذه الأرقام الكبيرة تجعل من دور السبى اللغوى أكثر أهمية وأعمق أثراً .

٢ — إن طبقة السبى هذه أقبلت مندفعة تغزو الحياة العربية فى معاقلها الأولى . . لم تنتظر أن يبدأ العرب معها هذا الاشتباك فى الوشائج ، ولم تجعل ميدان هذا الاشتباك فى الأقاليم البعيدة والمقاطعات النائية التى جاءت منها ، وإنما أقبلت هى على الحياة العربية فى مواطنها، فخالطتها هذه المخالطة العميقة ، وداخلتها هذا التداخل المتمازج ، ووجدت فى الإسلام نفسه ما يمكن لها من أن تستعلى وأن تتحرر حين دعا إلى إعتاقها ورغّب فى هذا الاعتاق وجعل منه قربة إلى الله ، وحين فتح لها أبواب الإصهار ،

(١) تهذيب التهذيب ٣/٤٤٦ — ٤٣٨

والتزاوج ؛ فكان لها من ذلك كله ، فى تحقيق الاختلاط بالعرب ، فوق ما كان للطبقات الأخرى من الجيوش ومن السكان .

٣ — والظاهرة الثالثة أن هذا السبى نفذ إلى صميم الحياة العربية فى مظهرين اثنين : مظهر الخدم من الجوارى والعبيد الذين كانوا يقومون على أمر البيوت فى نظامها وطعامها و إدارتها ، ومظهر الزوجات اللواتى كن مكان التسرى من العرب .

والخدم والأزواج هم الذين يصنعون البيوت ، و ينشئون الأطفال ، و يؤلفون الجانب الأكبر من الحياة ، فإذا كان هذا الجانب وقفاً فى كثير من الأسر العربية على هذا السبى الذى كان يأتى البيوت من المشرق والمغرب ، يحمل لغته لا يعرف غيرها أو لا يكاد ، استطعنا أن نتبين مدى النفاذ الاجتماعى ، واللغوى بخاصة ، الذى نجم عن هذا الاختلاط .

ومن هذه الظواهر الثلاث : وفرة العدد ، واقتحام الحياة العربية ، وعمق النفاذ فيها ، كان دور السبى اللغوى أشد الأدوار وأخطرها ، لا لأنه كان يتصل بالحياة اليومية فى كل لحظة من لحظاتها فحسب ، بل لأنه كان قبل ذلك وفوق ذلك يشارك مشاركة فعالة فى لغة الجيل الجديد الذى ينشأ فى جو مفعم بهذه الرطانات مشبع بها .

لقد استطعنا أن نتمثل كيف كان اختلاط العرب بالسكان الأصليين ، معتمدين على ما أتاحت لنا دراسة الفتح من ذخر وشواهد . . فما أثر هذا الاختلاط فى اللغة وفى تطورها الكيفى الخارجى ؟ ماذا أضفى عليها من أثواب وأهال عليها من أصباغ ؟ ما صورة العلائق اللغوية بين السكان الأصليين والعرب المهاجرين .

القسم الثانى

آثار الاختلاط فى التطور اللغوى

فى وسعنا أن نرصد أثر الاختلاط فى الحياة اللغوية من نحوين اثنين : أثره فى العرب أنفسهم من نحو ، وأثره فى السكان الأصليين من نحو آخر .

أما أثره فى العرب فيتمثل فى ظهور اللحن وفشوّه .. وأما أثره فى السكان

الأصليين فيتمثل فى نشأة لغة التفاهم وجريانها على ألسنتهم . فلنتحدث فى الصفحات التالية عن هاتين الظاهرتين : فشوّ اللحن ونشأة لغة التفاهم ، على أنهما تمثيل للتطور اللغوى . . وعن ظاهرة ثالثة جاءت فى أعقابهما نتيجةً لهما وأثراً عنهما ، وتلك هى تحصين اللغة ووضع النحو .

١ — آثار الاختلاط فى لغة السكان : نشأة لغة التفاهم

ماذا كان يستطيع أن يفعل هؤلاء السكان حين يلاقون العرب فى الفترات الأولى ؟ ما السبيل الذى يجدونه للتفاهم معهم ، وما اللغة التى كانوا يصطنعونها فى ذلك ؟ ما صفات هذه اللغة وما طوابعها ؟ ماذا كانت تفيد من العربية ، وكيف كانت تجمع أقباس هذه اللغة الجديدة من لغتها ومن اللغة العربية ، وكيف كانت تدير بها لسانها ؟ ما مدى ما وفقت إليه فى ذلك وما مدى ما عجزت عنه ؟ أى قدر حققت من النجاح أو من القصور ، وماذا آل إليه أمر هذه اللغة المصطنعة بعدُ ، فى التطور اللغوى ؟

من الواضح أن العرب أضحوْا، منذ فتحت لهم هذه الأرض الجديدة ، على تماسّ مباشر بالسكان وعلى صلة متصلة بهم . لم تعصمهم معسكراتهم أول الأمر ولم تكن لتحول بينهم و بين هذه العلائق اللغوية والاجتماعية ؛ لا لأن هذه المعسكرات كانت قريبة من المدن الكبرى ، كقرب الفسطاط من العاصمة القديمة ، والكوفة من الحيرة ، أو قريبة من الثغور كالبصرة . . لا لهذا فحسب بل لأن الحدود بين الفاتحين والسكان الأصليين كانت تنهار حين تنتهى الحرب وتكتب عقود الصلح ؛ ولأن الفتح العربى لم يتخذ شكل الاستعلاء والترفع ، ولم يعامل الناس بالسوء والمظلمة ، وإنما كان يخلى بينهم و بين ذواتهم ، و بينهم و بين حرياتهم على مثال ما رأينا فى دراسة عقود الصلح . . فكان فى سلوك المسلمين أنفسهم ما يشجع على نشوء الصلات ، فضلا عما تقتضيه الضرورات الاجتماعية من مظاهر الاختلاط التى تحدثنا عنها .

وحين يلتقى هؤلاء وأولئك فإن لنا أن نفترض أن السكان سيستمسكون بلغتهم أول الأمر ، كائنة ما كانت الدوافع إلى هذا التمسك ، عجزاً نفسياً أو جَلَدًا قومياً .. غير أن الطبقات التى كانت تتصل بالعرب فى مجالات الزراعة أو الصناعة أو التجارة أو الجيش أو السبى ، كانت مضطرة أن تتلمس سبيلا للتفاهم وأن تندفع فى ذلك خطى فساحاً ، كما كان العرب أنفسهم يعانون هذا الاضطرار ويمضون فى خطى قد تكون مماثلة ، ولكنها قصيرة ، فى هذا السبيل .

ومن هنا أخذت تدور على ألسنة هذه الطبقات لغة أولية بسيطة تحقق أيسر ألوان التفاهم ، وتكون كالوسيط بين لغة السكان الأصليين ولغة العرب الوافدين . وهى لغة نستطيع أن نتمثلها إذا نحن ذكرنا كيف يتحدث العرب اليوم فى أطراف المعسكرات الإنجليزية ، أو فى جنبات المعامل الأميركية ، اللغةَ الإنجليزية للتفاهم مع الجنود أو مع الموظفين ، وإدارة مادة الحوار الأساسى معهم .

و « لغة التفاهم » هذه هى أول ما نشأ من علاقات لغوية فى البلاد المفتوحة . ومن المؤكد أن هذه اللغة قد ساعد عليها فريقان من الناس : هؤلاء الذين كانوا على تماسّ مع العرب من نحو ، وأولئك الذين أسلموا فانضموا إلى الجيوش الإسلامية وانطوَوْا فى كتائبها ووجدوا حاجتهم الماسة إلى الانضمام للّغةَ كما انضموا إلى العقيدة من نحو آخر . . وعن هذين الفريقين وعن تساندهما كانت هذه اللغة .

غير أننا نستطيع أن نلاحظ أن عمل هذين الفريقين لم يكن من طبيعة واحدة .. ويبدو أنه بينما كانت مهمة غير المسلمين أن يتوصلوا إلى الأداء مهما كان من تجاوزهم عن قواعد اللغة العربية أو مجافاتهم لنظمها الكلامية ، كان من مهمة مسلمة هذه المواطن الجديدة أن يلائموا بين هذا الأداء وبين مطابقته للنظم والقواعد . . ذلك أن حياتهم بين العرب المسلمين ، ومشاركتهم لهم فى كل أطراف العيش وجوانبه ، وانقطاعهم إليهم انقطاعا يكاد يكون تاما من نحو ، وصلتهم بالعربية عن طريق الدين وما يفترض من قراءة القرآن فى أداء الصلوات الخمس كل يوم من نحو آخر — جعلهم أكثر حذراً فى المحاكاة وأقرب إلى الدقة فى التقليد والاقتباس . على حين

كانت الطبقات الأخرى إنما تؤدى هذه المهمة اللغوية أداء مستعجلا ، مضطربا لا يترك مجالا للاختيار أو التمهل ، وليس وراءه إلا هذه المنافع المادية القريبة التى لا تدفع إلى دقة ولا توحى بحذر ؛ بينما كان وراء العربية التى تجرى على ألسنة المسلمة منهم ضوابط يجهدون فى مراعاتها ، وقيود يودون أن لا يحيدوا عن التزامها وحماسة روحية تمكّن لهم مما يجهدون فيه ويؤدّونه .

ومهما يكن من شأن ما نتمثله من عمل هذين الفريقين على صياغة لغة التفاهم ، فإن من المؤكد أن اللغة العربية أصابت قدراً كبيراً من الانحراف على ألسنة المتحدثين بها ، ولم يكن لها قط فى مواطنها اللغوية الجديدة أن تقارب مواطنها الأصلية . . كان لابد لها من كثير من التبسيط أولا ، وكثير من الشذوذ ثانيا ، وكان لابد لها أن يتحدث بها هؤلاء المقبلون عليها فى مثل مايتحدثون به من لغتهم ، سواء فى ذلك الأصوات أو الكلمات أو العبارات :

ا — ففى الأصوات لامحيد لنا أن نفترض أنهم كانوا يصوغونها فى نطاقٍ من عاداتهم الصوتية ، لأن أعضاء النطق عندهم لاتسمح لهم أن يغادروا هذه العادات مغادرة سريعة مفاجئة . . فكان لابد من أن تختفى بعض الأصوات ، وأن ينحرف بعض آخر منها ، وأن يستبدل بها غيرها فى بعض ثالث . ويحدثنا الجاحظ « أن النبطى القحّ يجعل الزاى سينا ، فإذا أراد أن يقول زورق قال سورق ، ويجعل العين همزة فإذا أراد أن يقول مشمعل قال مشمئل [(١)] » و « أن الصقلبى يجعل الذال المعجمة دالا فى الحروف [(٢)] » وأن « السندى لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زايا [(٣)] » .

ب — وفى الكلمات يجب أن نقدّر أن لغة التفاهم الجديدة هذه قد أسقطت كثرة كثيرة من المفردات العربية ، واقتصرت على هذه القلة التى لا بد منها فى الأداء والبيان ، ووقفت من هذه القلة عند أقربها إلى لغتها وأدناها إلى عاداتها الكلامية وأكثرها تعميا وشمولا . . فلم تقف قط عند المفردات ، ولم تجتذبها الفروق الدقيقة

---

(١) البيان والتبيين ١ /٧٠   (٢) البيان والتبيين ١ /٧٤   (٣) البيان والتبيين ١ /٧٠

بين الكلمات المتقاربة ، وإنما لجأت إلى أبسط هذه الكلمات فى النطق وأكثرها درجا على اللسان وأقلها ازدحاماً بالحروف أو صلة بالحروف العربية الخالصة .

حـ — وفى العبارات نقدّر أن هؤلاء الناس كانوا يصوغون عباراتهم فى قوالب من لغتهم ، أعنى أنهم لم يكونوا يستعملون قواعد النظم العربى ولا مواضعات الجملة العربية ، لأنه لم يكن فى وسعهم أن يفلتوا من سيطرة لغاتهم وأساليبها فى علاقات الجملة وبنائها . . ومن المؤكد أن الصفة البارزة فى هذه اللغة أنها بعيدة كل البعد عن أن تلقى بالا إلى حركات الإعراب ، لا لصعوبة هذه الحركات ولا لأنها أول ما يطرح عادة من اللغة عند تطورها أو انتقالها ، لا لهذا فحسب ، بل لأن اللغات التى صادفتها العربية فى الأقطار المفتوحة : اليونانية فى المغرب والفارسية فى المشرق ، كانت قد تخلّت عن التصريف الإعرابى ، وفى ذلك يقول الأستاذ فوك : « ولم تكن هناك لغة واحدة بين اللغات التى التقت بها العربية فى عهد الفتح ، كانت محتفظة بنظام تصريفها ، ولهذا كان من الشاق العسير على الأجانب الذين اضطروا إذ ذاك إلى استخدام العربية أن يتابعوا القواعد والنظم المعقدة للنحو العربى القديم ، فآثروا التصرف بوساطة أساليب التعبير التقريبية ، التى اعتادوها فى لغتهم الأصلية ، وحـذفوا حركات الإعراب الأخيرة[(١)] » .

ومن المؤسف أننا لا نملك كثيراً من أمثلة النطق بلغة التفاهم هذه . ولعل أبرز ما خلّف لنا المؤلفون فى ذلك هذه الأمثلة التى ساقها الجاحظ فى البيان والتبيين ، شأن الشيخ الفارسى حين قال أهل مجلسه « ما من شر من دَيْن » أنه قال : ، حين قيل له ولم ذاك يا أبا فلان ، « من جرَّى يتعلقون[(٢)] » ، أراد من جرى الدائنين الذين يتعلقون بمدينيهم . وكقول أبى الجهير الخراسانى النخّاس حين قال له الحجاج : أتبيع الدواب المعيبة من جُند السلطان : « شريكاننا فى هوازها وشريكاننا فى مداينها وكما تجىء نكون » قال الحجاج ما تقول ويلك ؟ فقال بعض من كان قد اعتاد سماع الخطأ وكلام العلوج بالعربية حتى صار يفهم مثل ذلك ، يقول : « شركاؤنا

(١) العربية ص ١٠ (٢) البيان والتبيين ١ / ١٦١

بالأهواز وبالمدائن يبعثون إلينا بهذه الدواب فنحن نبيعها على وجوهها [١] » .

وكذلك قول الكاتب المغلاق للكاتب الذى دونه : « اكتب لى قل خطين وريحنى منه [٢] » وقول أم نوح وبلال ابنى جرير ، وكانت أعجمية : « يانوح جُردان دخل فى عجان أمك » . وكان الجُرذ أكل من عجينها [٣] .

ويحدث الجاحظ كذلك عن نفسه فيقول قلت لخادم لى : فى أى صناعة أسلموا هذا الغلام ؟ قال « فى أصحاب سند نعال » يريد فى أصحاب النعال السندية [٤] .

ولعلّ هذه الأمثلة أكثر ماحفظ لنا من صور التعبير بلغة التفاهم هذه . ولنا أن نقدّر أنها لم تنقل على أصلها فقد ضاعت صورتها الصوتية ، ولنا أن نقدر كذلك أن بعضها كحديث أبى الجهير الخراسانى من فكاهات الجاحظ ودعاباته لأن مابين الأهواز والمدائن من بعدٍ قد لا يسمح بوضع هذا الحديث موضع الحقيقة المؤكدة ، ولكنها لاتخلو من تمثيل للواقع وتصوير للعلائق اللغوية وتعبير عن مدى ما أصاب العربية فى لغة التفاهم هذه من مسخ وتحريف .

وندرة الأمثلة ، واقتصارهذا النادر على اللغة فى العراق ، وفقدان الشواهد الأصلية ، كل ذلك يحول بيننا وبين أن نحسن وصف هذه اللغة وأن نتعرف إلى مميزاتها.. هذا إلى أن هذه الأمثلة القليلة التى نقلت إلينا إنما نقلت محرّفة متخالفة ، غير مضبوطة ، لامن النحو الصوتى فحسب بل من ناحية تركيب الجملة ، فلم تحافظ على صياغتها التى تساعد على تصوّر الهيكل الأصلى الذى كانوا يصبون فيه جملهم [٥] . ولا نجد هنا مايسعفنا فى ذلك إلا مسلمات علم اللغة . ويحدثنا الأستاذ جسبرسن عن الأحوال التى يهجر فيها شعب لغته ويتخذ لغة شعب آخر ، نتيجةً لفتح عسكرى ، فيلخص

---

(١) البيان والتبيين ١ / ١٦١ — ١٦٢ (٢) البيان والتبيين ١٦٢/١

(٣) البيان والتبيين ٢١٣/٢ ورواية أخرى فى ١ /٧٣ « وقع الجردان فى عجان أمكم » .

(٤) البيان والتبيين ١٦٢/١

(٥) أمثلة ذلك واضحة فى تباين الروايتين عن أم جرير حيث يختلف موضع الفعل ، وفى تباين الروايتين عن قول القائل للحسن البصرى يا أبى سعيد فقد ذكرها الجاحظ يا أبى سعيد « البيان ٢١٩/٢ » وجاءت فى العقد ٤٨٠/٢ « يا أبو » .

السمات اللغوية بقوله : « فى هذه الأحوال تذهب النظرية إلى أن الشعب يحتفظ بكثير من عاداته اللغوية ، وخاصة فيما يتصل بالنطق والنبر ، حتى حين يستعمل مفردات من اللغة الجديدة ، وحينئذ يتكون من هذه العادات مايسمى طبقة تحتية Substraton تستقر تحت اللغة الجديدة ، وتكون كالأساس فى بنائها [1] » ومعنى ذلك أن هؤلاء الناس لم يتكلموا بادىء الأمر العربية ، وإنما تكلموا لغتهم هم فى أصوات أو فى بعض أصوات عربية ، ضمنت لهم حداً أدنى من التفاهم والصلات ؛ وهو تفاهم ليس مصدره الإبانة والدلالة وإنما مصدره كما يقول الجاحظ « طول مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام [2] » . وأنهم صاغوا أصواتهم وكلماتهم وعباراتهم فى قوالب من عاداتهم الكلامية ولعل فى جواب أبى جهير الخراسانى للحجاج حين قال له «شريكاننا» مصداق ذلك ، فهو يستعمل اللفظة العربية فى قالب فارسى ويجمعها هذا الجمع الذى تعوّده فى لغته بإضافة الألف والنون . . ولعل من ذلك أيضاً أن قطائع البصرة التى سميت بأسماء أصحابها : طلحة ، جعفر ، حفص مغيرة . . لم تبق على هذه التسمية ، وإنما أضيفت إليها فى لغة التفاهم هذه أداة النسبة الفارسية : الألف والنون ، فصاروا يقولون : طلحتان وجعفران وحفصان ومغيرتان ، وما إلى ذلك [3] .

ونستطيع بعدُ أن نُجمل الحديث فى خصائص لغة التفاهم هذه مستعيرين ما قاله الأستاذ فوك فى ذلك : « إنها لغة استعانت بأبسط وسائل التعبير اللغوى ، فبسّطت المحصول الصوتى ، وصوغ القوالب اللغوية ، ونظام تركيب الجملة ، ومحيط المفردات وتنازلت عن التصرف الإعرابى ، واستغنت بذلك عن مراعاة أحوال الكلمة وتصريفها ، كما ضحّت بالفروق بين الأجناس النحوية واكتفت ببعض القواعد القليلة الثابتة فى مواقع الكلام ، للتعبير عن علاقات التركيب [4] » وهو يعاود ذلك بعدُ بشىء من التفصيل لبعض الخصائص فيقول : « ونحن نجد أن غير العرب يستبدلون

---

(١) Otto jespersen : Language its nature developement and origin. Lohdon 1925.

(٢) البيان والتبيين ١/١٦٢

(٣) البلاذرى فتوح البلدان ٣٦٠ ومابعد ذلك فى باب تمصير البصرة حيث تجد فيضاً من الأمثلة .

(٤) العربية ٩ — ١٠

بأصوات عربية معينة، أخرى أسهل عليهم، بحيث كان العربي يدرك من ذلك التبديل ما إذا كان الناطق فارسياً أو نبطياً. وقبل كل شيء نجد التعارض مع قواعد النحو والتصريف العربي للأسماء والأفعال كثير الذكر في الأخبار، دليلا على أن ترك التصرف الإعرابي كان من أول السمات على الخطأ في طريقة التعبير[1] ».

ولقد رأينا نماذج عن أكثر هذه الخصائص: عن تبسيط المحصول الصوتي في استبدال الأحرف، وعن صوغ القوالب اللغوية في مثل أحاديث النخاس الخراساني. فأما عن إهمال التصرف الإعرابي فإن الجاحظ يحدثنا أن « مهديّ بن هُليل، أو مهلهل، كان يقول حدثنا هشام، مجزومةً، ثم يقول ابن ويجزمه، ثم يقول حسان ويجزمه، لأنه حين لم يكن نحوياً رأى السلامة في الوقف »[2].

وأما عن إهمال الفروق بين المذكر والمؤنث فإنه إذا لم يكن بين أيدينا شاهد حيّ في ذلك ففي قول بعض الشعراء في أم ولد له، يذكر لكنتها، ما يضع الأمر أمامنا موضحاً واضحاً فهو يرتجز:

أول ما أسمع منهـا في السحر   تذكيرها الأنثى وتأنيث الذكر

والسوأة السّوْآء في ذكر القمر

لأنها كانت إذا أرادت أن تقول القمر قالت الكمر[3].

على أننا لا نحب أن نغفل هنا الإشارة إلى أن نشأة لغة التفاهم هذه، واليسرَ أو العسر الذي يصاحب ولادتها، والإسماح أو المشقة التي تواكب سريانها على الألسن، وقربها في الأصوات والمفردات وبناء الجملة من اللغة العربية أو بعدها.. كل ذلك يجب أن يكون متصلا بأمرين اثنين: قرابة لغة السكان من اللغة العربية الأصلية سواء أكانت قرابة نسب أم قرابة جوار، والثاني قرابة الأجواء الاجتماعية والبيئة الطبيعية لهؤلاء السكان من البيئة العربية.. ولقد كنا أشدنا بهذين العاملين حين كنا نتحدث عن انتشار العربية في الفصول التي عقدناها لاستقرار الفتح،

---

(١) العربية ص ١٠   (٢) البيان والتبيين ٢/٢٢١   (٣) نفس المصدر ١/٧٣ — ٧٤

وأرشدنا إليهما فى الفصل الذى تحدثنا فيه عن التطور الـكمى ، غير أننا لا نجد ما يمنع الإشارة إليهما هنا فى معرض الحديث عن التطور الـكيفى الذى أصاب اللغة العربية فى نشأة لغة التفاهم الجديدة هذه . . فمن المؤكد أن هذه اللغة تـكون أقرب إلى العربية فى البيئات التى تتصل بالعربية بنسب ، أعنى فى البيئات اللغوية السامية ، بحيث كانت تسود أخوات العربية كان يكون أمر لغة التفاهم أيسر فى النشأة وأسرع فى النمو ، ذلك لأن الانتساب إلى أصل لغوى واحد يسهل الانتقال بين فروع هذا الأصل ويمكن من ملء الهوّة بينها ، فانتشار لغة التفاهم هذه فى المناطق اللغوية الآرامية فى الشام والعراق لم يلق من الصعوبة والـكيد مثل الذى لقى فى إيران نفسها حيث كانت تعيش على ألسنة الناس لغة من أسرة أخرى هى الأسرة الآرية ، أو مثل الذى لقى فيما وراء النهر حيث كانت تعيش التركية من فصيلة طورانية أخرى بعيدة عن العربية .

وصلة القرب المـكانى بين العربية والفارسـية وتجاورهما حيناً فى اليمن وأحياناً فى حدود العراق وضفاف الفرات يجعل تقاربهما أدنى إلى الواقع من تقارب العربية والتركية ؛ ذلك لأن التركية لم تجاور العربية ولم تلتق معها ، ولأن الأتراك لم يقاربوا العرب ولم يدانوهم فى أرضهم ، ولهذا كان الإلْف اللغوى بين الفارسـية والعربية أقوى منه بين التركية والعربية مثلا ، وكانت الأذن الفارسية أقدر على الاستجابة للعربية لـكثرة ما سمعت منها أو تلقت عنها فى الاشتباك السياسى الطويل .

والأمر فى البربرية قريب من ذلك ، فقد كانت هذه اللغة حافلة بمـا خلّف الفينيقيون من طوابعهم ، وكان الجو فى ولاية إفريقية مشبعاً بآثار الفينيقية وأصواتها ونبراتها ونظمها الـكلامية ؛ ولذلك كان أيسر ما لقيت العربية وأوسع ما وجدت من الانتشار ، فى هذه المناطق العريضة . فـكأن الفينيقية السامية قد مهدت لها الطريق ومكنت لها من النفاذ وأعانتها عليه .

ولعله من ذلك أن العرب لم يستطيعوا أن ينقلوا الدواوين عن الفارسية واليونانية

إلى العربية إلا فى عهد عبد الملك أواخرَ القرن الأول ، فالأمر لم يكن ليقتصر على تأصّل هذه الدواوين وعمق جذورها ولـكنه كان يرجع فوق ذلك إلى أن هاتين اللغتين بعيدتان عن العربية .. هما بعيدتان فى النطاق اللغوى العام ، ولـكنهما أشد بعداً فى نطاق المصطلحات اللغوية الإدارية . ويبدو كأن العرب ظلوا كل هذه الفترة يتلمسون السبيل إلى أن يضعوا أيديهم على مفاتيح هذه المصطلحات الإدارية ، وأن يديروها حتى تنفتح لهم مغاليقها ، ولـكنهم لم يملـكوا أن يقعوا عليها ولم يكن فى قدرتهم أن يصلوا إلى أرصادها التى ينطلقون منها ، إلى معرفة حقيقتها ، فظلوا يطيفون حولها ، ثم لم يكن منهم بعدُ إلاّ أن اقتحموها اقتحاما .

وليس الأمر أمر القرابة اللغوية والجوار المـكانى فحسب ، ولـكنه كذلك أمر القرابة الاجتماعية والبيئية بما تعكس هذه القرابة فى الجو اللغوى من شياتٍ وسمات . . فالأجواء التى تقارب الأجواء العربية كانت أسرع إلى إيجاد لغة التفاهم وإلى تصحيح هذه اللغة وتنميتها وتقريب الخلف ما بين العربية و بينها ؛ على حين أن الأجواء التى تبتعد عن الأجواء العربية حضارةً و إقليما لم يكن فى وسعها أن تجد فى يسر نقاطَ الاتصال التى تصوغ منها لغة التفاهم . ولذلك نستطيع أن نفترض أن اللغة الجديدة كانت أكثر انطلاقاً فى إفريقية منها فى المناطق اليونانية أو الفارسية التى كانت تباين مباينة تامة البلادَ العربيةَ جواً وثقافة وحضارة .

وعلى ذلك نملك أن نتبين كيف كانت نشأة لغة التفاهم ، وكيف كانت سرعة نموها ، وما كان من قربها من العربية أو بعدها عنها فى نطاقٍ من هذه المسلمات الـكبرى اللغوية . ولو أنه نقلت إلينا نماذج من هذه اللغة فى مصر أو فى إفريقية أو على ألسنة أهل بخارى الذين جاءوا البصرة مع عبيد الله بن زياد لـكانت شواهد هذا الحديث من حياة اللغة العربية نفسها لا من مسلمات علم الاجتماع اللغوى .

وكذلك نرى كيف نشأت فى الفترات الأولى من الاتصال بالسكان الأصليين لغة التفاهم البسيطة . ولـكن الإتصال لن يقتصر على هذه الطبقات ولـكنه سيمتد

وسيشمل كثرة من الناس ، ولن يظل فى هذا القرب السطحى فى حاجات الجيش و بسائط التجارة والعروض ، ولكنه سيتعمق وسينفذ كلما استقر بالمسلمين المقام ، وسنشهد صوراً من التمازج الإجتماعى وألواناً من ركون المسلمين واطمئنانهم ، وستلف الحياة فى الأمصار العربَ وغير العرب على السواء فى نطاق واحد عريض ، وسيتقلب الناس فى هذه الحياة الجديدة على مشاركة كاملة أو تكاد أن تكون كاملة ، وستنمو الطبقة المسلمة ، وستنثال الأمداد على الجيوش ، وسيفد العرب من البادية وسيمكن لهم من السلطان والإدارة .. وسيكون لذلك كله فى لغة التفاهم هذه آثار بعيدة .. ستنمو هى كذلك ، وستُصْلح من أخطائها ، وتشذب من شذوذها ، وتقارب العربية ما وسعها أن تقاربها .. وسينقسم المتكلمون بها على ما سنرى بعدُ إلى ناس يتابعون هذا النموّ دون أن يكون لهم فيه عمل مباشر ، وناس آخرين يقودون هم هذا النموّ ويتبنّوْن اللغة العربية كأنما هى لغتهم الأصلية ، ويحاولون الإمساك بزمامها حتى لا يكون نصيبهم منها دون نصيب أصحابها الأصليين . أما هؤلاء الناس فهم قلة ، وأما أولئك الذين ينساقون مع هذه اللغة فى نموها فهم الكثرة .. وعن هذه اللغة الدارجة كما يقول فوك « التى أخذت كما يبدو بعض الخصائص المحلية فى المدن المختلفة نشأت اللهجات المتأخرة فى المدن الإسلامية (١) » .

٢ — آثار الاختلاط فى اللغة العربية : فشوّ اللحن

١ — مظاهر اللحن

ولم تكن لغات السكان الأصليين فى الأقطار المفتوحة هى التى تأثرت بالاختلاط ، ولم يكن من آثار هذا الاختلاط نشأة لغة التفاهم هذه أو اللغة الدارجة ، وإنما كان إلى جانب ذلك ، تأثر اللغة العربية نفسها بهذا الاختلاط ، وانحراف الألسنة بها ، وخروجها عن قواعدها وفساد بعض عاداتها الكلامية ، مما نستطيع أن نجمعه فى ظاهرة كبرى واحدة هى فشو اللحن .

---

(١) العربيــة ١٣

ا — ولقد كان أول مظاهر اللحن على الألسنة العربية الأصيلة إسقاط حركات الإعراب وترك التصريف .. وفى مثل هذا التمازج اللغوى ، حيث لا يجد العرب أمامهم لغة ما من اللغات المحتفظة بالإعراب ، وفى مثل هذه الفترات التى يكون فيها الأداء مجرد الأداء والإفهام مجرد الإفهام ، أكبرَ غرض المتكلم ، يوشك أن يكون إسقاط حركات الإعراب أول ما يطرأ على اللغة ؛ لأن هذه الحركات تتطلب قدراً من التنبّه ومن الالتفات يكاد يستنفده المتكلم فى إبانته عما يريد الإبانة عنه ، فكأنه لا يجد فى نفسه فضلا من الجهد يبذله فى إقامة هذا التصريف الإعرابى .

ويظهر أن الأمر لم يقتصر على إهمال الإعراب ولكنه تعدى ذلك إلى إقامته إقامة خاطئة ، فقد كان لابد أمام مظاهر الانحلال التى أخذت تغزو العربية من شىء من رد الفعل ، يتبدّى فى استمساكها بكل مظاهرها وصيانة كل ما يتصل بنظمها وقواعدها وعاداتها فى التصريف والإعراب .. ومن هنا كان حرص الحريصين من العرب على أن يلتزموا الأداء اللغوى الصحيح فى أتم مظاهره وأكمل صوره[1] . غير أنه كان لا منجى لهم ، فى جو يوشك أن يكون مشحوناً بالصراع اللغوى والتفاعلات الكلامية ، من أن يخطئوا أحياناً وأن يغيب عنهم الصواب أحيانا ، وأن تعجز مقاومتهم مرة وتتفتح فيها الثغرات مرة أخرى .. فهم يردّون عن ألسنتهم تياراً عنيفاً يأخذ عليهم أحاديثهم من أقطارها كلها ، وهم يصدون موجات من اللحن ومن الفساد ، فلابد لهم من أن ينالهم الرذاذ كثيراً كان أو قليلا .

ولقد خلّفت لنا الروايات اللغوية كثرةً من نماذج الخطأ فى الإعراب على لسان العرب ، فحدثتنا عن خطأ الحجاج فى الآية الكريمة « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها — أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا[2] » إذ قرأ

(١) اقرأ عند الجاحظ فى البيان ٢ / ٢١٨ قصة عيسى بن عمر النحوى الثقفى حين خاصم رجلا إلى هلال بن بردة فجعل يتتبع الإعراب . وأخباراً أخرى . (٢) التوبة ٢٤

أحب، وهى خبر كان، بالرفع بدل النصب (١) . وقرأ مرة أخرى بدل إنّ فى قوله تعالى « إن ربهم بهم يومئذ لخبير (٢) » أن ، وأهمل لام القسم من الخبر تخلصاً من الخطأ (٣) . وروى الجاحظ أن الحجاج كان يقرأ « إنا من المجرمين لمنتقمون » بإضافة اللام إلى الخبر (٤) .

ب — وتبدّى اللحن فى اللغة العربية فى مظهر آخر ، فى استعمال الألفاظ العربية فى غير ما هى موضوعة له أو مقصورة عليه ، والغفلةِ عن الكلمة الأصلية التى لا يصلح غيرها فى مكانها من الأداء . ويحدثنا الجاحظ (٥) أن عبيد الله بن زياد قال مرة لجنوده « افتحوا سيوفكم » يريد سلّوا سيوفكم ، فلم يقع على اللفظة التى يستعملها العرب فى هذا المكان وإنما استخدم لفظة أخرى لم يكن من عادة العربية أن تضعها هذا الموضع ، ولذلك كانت قولة عبيد الله هذه مثار سخرية الشاعر الذى أصلى أسرة زياد ناراً حامية من هجائه ، وهو يزيد بن مفرغ ، فقد دمغه بهذا البيت الذى حفظ خطأه أن ينساه الناس :

ويوم فتحت سيفك من بعيد أضعت وكل أمرك للضياع

وابن زياد هو الذى قال لسويد بن منجوف : إجلس على است الأرض فقال سويد : ما كنت أحسب أن للأرض استا (٦) .

ولعلّ من الأمثلة على سوء استعمال الألفاظ ما يرويه ابن قتيبة فى عيون الأخبار : اجتمع أبو عمرو بن العلاء وعمرو بن عُبيد ، فقال عمرو : إن الله وعد وعداً ، وأوعد إيعاداً ، وإنه منجز وعده ووعيده ؛ فقال له أبو عمرو : أنت أعجم ،

---

(١) الجمحى طبقات الشعراء ص ٦ ، أخبار النحويين البصريين للسيرافى ٢٣ ، ابن الأنبارى نزهة الالبا ١٩ — ٢٠

(٢) العاديات ١١

(٣) ابن قتيبة عيون الأخبار ٢ / ١٦٠

(٤) البيان والتبيين ٢ / ٢١٨

(٥) البيان والتبيين ٢ / ٢١٠

(٦) البيان والتبيين ٢ / ٢١١ ، واقرأ أيضاً البديع لعبد الله بن المعتز ص ٢٣ « نشرة كراتشكوفسكى »

لا أقول إنك أعجم اللسان ، ولكنك أعجم القلب ، أما تعلم ويحك أن العرب تعدّ إنجاز الوعد مكرمة ، وترك إيقاع الوعيد مكرمة ، ثم أنشده :

وإنى وإن أوعدته أو وعدته ‏ لمُخْلِف إيعادى ومُنْجِز موعدى(١)

ﺣ — ومظهر ثالث من مظاهر اللحن ، كان يتبدَّى فى انحراف بعض الأصوات العربية ، والحيدة بها عن مخارجها التى تجب لها . فمن الواضح أن لكل حرف مخرجه ؛ ولكن هذا التمازج اللغوى ، بما رافقه من تشابك الأجناس وسيطرة الإماء على البيوت ، لم يمكّن للجيل العربى الثانى الذى نشأ فى هذه الأوساط الجديدة أن ينطق لغته فى مثل الصفاء والدقة التى ينطق بها الأعراب ، وإنما انحرف ببعض أصواتها انحرافاً عريضاً أو ضيقاً ، قريباً أو بعيداً ، ولكنه على كل حال انحراف عن الأصل الأول . ويحدثنا الجاحظ هنا أيضاً : أن عبيد الله ابن زياد كان ينطق الهاء بدل الحاء ، والهمزة بدل العين ، فقد قال لهانىء ابن قبيصة : أهرورى سائر اليوم ، يريد أحرورى(٢) .

وليست هذه الظاهرة غريبة فى حياة اللغات ، ولا فى حياتنا اللغوية اليوم بخاصة ، فلا نزال نلمح نماذج كثيرة منها فى حياة اللغة العربية حين نرصد مخارج الحروف فى بعض البيئات المدرسية التى يستحكم ما بينها وبين اللغات الأجنبية من صلات ؛ ففى كثير من المدارس الفرنسية نستمع إلى نطق الراء نطقاً قريباً من الغين ، وإلى نطق القاف نطقاً قريباً من الكاف ، وإلى إهمال كثير من الحروف اللثوية والسكوت عنها . وهذه كلها صور من تصارع اللهجات ، ومحاولتها السيطرة على أعضاء النطق .

د — وتبدَّى اللحن فى اللغة العربية فى مظهر آخر ، فى طغيان بعض الألفاظ الفارسية مثلاً على مسميات لها ما يقابلها فى العربية ، وكان ذلك أكثر ما يكون

---

(١) عيون الأخبار ٢ / ١٤٢

(٢) البيان ١ / ٧٢ والكامل فى باب الخوارج . واقرأ أيضاً ابن قتيبة فى عيون الأخبار ٢ / ١٥٩ والمحاسن والأضداد للجاحظ ص ٨

فى حياة المدن ، حيث يلتقى العرب بالأقوام الأخرى لقاءً متصلا ، وقد يكون العرب كثرة أو قلة ، ولـكن الأسماء الأعجمية تطغى على الألسنة العربية . . وفى ذلك يقول الجاحظ عن أهل المدنية : « . ألا ترى أن أهل المدنية لما نزل فيهم ناس من الفرس فى قديم الدهر عَلِقوا بألفاظ من ألفاظهم ، ولذلك يسمّون البطيخ الخربز ، ويسمّون[1] . . » ، ويقول عن أهل الـكوفة والبصرة : « . ويسمى أهل الـكوفة الحَوْك الباذروج « ريحانة معروفة » والباذروج بالفارسية ، والحوك كلمة عربية وأهل البصرة إذا التقت أربع طرق يسمونها مُرَبّعة ، ويسميها أهل الـكوفة الجهارسوك ، والجهارسوك بالفارسية . ويسمون السوق والسُّوَيقة : وازار ، والوزار بالفارسية . ويسمون القِثّاء خياراً ، والخيار بالفارسية . ويسمون المجذوم : وَيْذى بالفارسية[1] . . » .

وليست هذه كل مظاهر اللحن فَلَمْ نرد إلى الاستقصاء ، وإنما أردنا التمثيل للفساد الذى كان يطرق على العربية أبوابها ، والذى انتهى بها بعدُ إلى وضع النحو حصانةً من كل هذه الهجمات والبغتات .

٢ — مصادر اللحن

ولقد قدمنا القول قبل فى أن نشأة اللحن إنما ترجع إلى هذا الاختلاط الذى كان بين العرب وبين الشعوب الأخرى . فلم يكن معدى ، أمام هذه الموجات اللسانية المتلاقية ، من أن ينحرف العرب ، وهم قلة ، عن بعض عاداتهم فى النطق أو فى الـكلام .

١ — على أن أبرز مصادر هذا اللحن إنما ترجع إلى أنماط الحياة فى الأسر العربية . فقد خالط هذه الأسر فى حياتها الداخليـة كثير من العبيد الخـدم ومن الجوارى الإماء ، وأسرف العرب ، أو الطبقة العليا منهم ، فى التسرى بهؤلاء

---

(١) البيان والتبيين ١/٢٠

الإماء واستيلادهن ، وسيطرت هذه الأجناس الأجنبية على البيت العربى عن طريق الخدمة أو عن طريق التسرى ، وكان لها فى تنشئة الجيل وتربيته أثر ملحوظ . . ومن المتعذر أن ينشأ هذا الجيل ، فى هذه الظلال اللغوية ، محتفظاً بصفائه العربى فكان لا بد له أن يداخله هذا اللون أو ذاك من اللحن ، وكان لا بد له أن يتكلم لغته فى سيطرة من هذه العلائق اللغوية الجديدة . . وكانت اللغة اليومية التى جرت على ألسنة الخدم أو الإماء تأخذ طريقها إلى لسانه ؛ ولولا أن كثيرين كانوا يعصمون أبناءهم من هذا الطوفان اللغوى بالخروج بهم عن نطاق القصور والبيوت وإلحاقهم بالبوادى أو القبائل حيناً من زمن ؛ لولا ذلك لكان الفساد الذى لحق العربية أشد وأدهى فى الأوقات المبكرة الأولى .

« ومع ذلك فلم تكن البادية نفسها عاصماً من أمر اللحن ولم تسلم الحياة البدوية من هذا الفساد ، وامتدت ذيول الطوفان حتى لامست الصحراء وخالطتها إذ اقتحم السبى والجوارى والعبيد على الأسر العربية معاقلها فى البادية . . ويحدثنا الجاحظ أن أم ولد لجرير بن الخطفى ، وهى أم نوح وبلال ، كانت أعجمية ، فقالت لبعض ولدها وقع الجُرْدان فى عِجان أمكم » فأبدلت الذال من الجرذان دالا وضمت الجيم وجعلت العجين عجانا[1] . وما من شك فى أن هذه الملاحن اللغوية لم تقف عند الجارية الأم ، وإنما تجاوزتها إلى أبنائها مهما يكن قدر هـــذا التجاوز ضئيلا أو خفيفاً . وصاحب الأغانى يقص علينا مثالا آخر لحياة الأسرة العربية ممثلة فى شخص ابن ميّادة ، أحد ساقة الشعراء الذين يحتج بهم فقد أهداه الخليفة الوليد جارية من طبرستان ولم يكن من عيب فى هذه الجارية إلا ملاحنها التى اضطرت الشاعر أن يقول فيها :

---

(١) البيان ١ / ٧٣ ورواية أخرى مقاربة فى ٢ / ٢١٣

بأهلى ما ألذك عند نفسى   لو أنك بالـــكلام تعرّبينا
كأنك ظبية مضغت أراكا   بوادى الجزع حين تبغّمينا[١]

ب — وليس الأمر أمر حياة الأسرة فحسب ، ولـكنه حياة المدنية كذلك بكل ما فى حياة المدنية من مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى الأسواق والمكاسب . فخروج القبائل عن منازلها وانفراط عقدها فى محيط المدن التى كانت تحفل بالأجناس اللغوية من كل لون ، وتشتت أفرادها ، وتـكسر حدود القبيلة الضيقة من أمامهم وانخراطهم فى مجالات الحياة المدنية ، كان يضعهم وجهاً لوجه أمام هذه المظاهر اللغوية التى لم يكن لهم بها عهد ، فـكان لابد لهم أن يتأثروا بها ويخضعوا لها ، وأن يجرى على ألسنتهم منها أصوات وألفاظ . وقد كان من ملاحظ الحسن البارعة أن رجلا قال له يا أبى سعيد فقال : أَكَسْبُ الدوانيق شغلك عن أن تقول يا أبا سعيد[٢] .

ح — وعلى الجملة تـكمن مصادر هذا اللحن فى كل مظاهر الاختلاط والتمازج التى حققتها الحياة الإسلامية فى القرن الأول . فحيث كان الاختلاط بين العرب وبين غيرهم استتبع الأمر حتما وجود اللحن على هذه الصورة أو تلك ، سواء كان هذا الاختلاط فى أطراف المعسكرات ، أو فى جنبات المزارع ، أو فى مجالات الأسواق والمدن .

٣ — شمول اللحن

ومن الواضح أن انتشار هذا اللحن اتخذ شكل موجة طاغية ، وقد غمرت هذه الموجة العرب وغير العرب وشملت أبناء القرويين والمدنيين على حد تعبير الجاحظ[٣] حتى لقد زعم أبو العاصى أنه لم ير قروياً قط لا يلحن فى حديثه[٤] ، ولم يسلم منها طبقة من طبقات المجتمع سواء فى ذلك الطبقات الدنيا والطبقات العليا ، والطبقات

---

(١) « فوك » العربية ص ٢٦ . والأغانى ٢/٣١٩ وأول الأبيات فى مدح الخليفة :
جزاك الله خيراً من أمير   فقد أعطيت مبراداً سخونا
(٢) البيان ٢ / ٢١٩ وفى العقد ٢ / ٤٨٠ يا أبوسعيد .
(٣) البيان ١ / ١٤٠   (٤) البيان ١ / ١٦٣

العاملة والطبقات الحاكمة . وعلى الجملة فقد غطّت كل هؤلاء العرب الذين كانت انفصمت بينهم و بين قبائلهم العُرى فعادوا يحيون حياة مدنية فردية ، فلم يكن لهم من هذه الموجة من عاصم فى تكافل القبيلة اللغوى وتساندها اللسانى

ولم يسلم من هذا الطغيان حتى أبناء البيوتات العربية الكبيرة ، فالظواهر اللغوية لم تكن لتعرف التفريق بين الطبقات إلا بقدر ما تستطيع هذه الطبقات أن تعتصم به أو تجادل عنه ، ولم يكن فى وسع أحد أن يستمر فى معتصمه أو مجادلته ، ولذلك شمل اللحن ، بهذا القدر أو بذاك ، كلّ هؤلاء الذين شاركوا فى الفتوح وانطلقوا فيما وراء الجزيرة يستوطنون الأرض الجديدة التى نزلوها . وأضحى من الطبيعى أن تكون عربية هؤلاء الناس والجيلِ الذى انتسل منهم دون العربية الأصيلة التى كانت تنطق بها ألسنتهم .

والجملة التى يسوقها الجاحظ[1] عن عبد الملك بن مروان وتحذيره أبناءه من اللحن وأن اللحن فى منطق الشريف أقبح من آثار الجدرى فى الوجه وأقبح من التفتيق فى الثوب النفيس[2] ، والجملة الأخرى التى يسوقها عنه كذلك صاحب العقد من أن : « الإعراب جمال للوضيع ، واللحن هُجنة على الشريف »[3] ، وحضّه على تعلّم النحو و إنزاله ذلك منزلة السنن والفرائض[4] — كل ذلك يدل على انتشار اللحن وتماديه حتى ليبلغ الذروة العليا فى المجتمع ، من نحو ، كما يدل على مدى التقزّز الذى كان يحسه أصحاب اللغة إذ يواجهونه من نحو آخر ، ورغبتهم العميقة فى تجنّبه وتجافيه رغبة يمازجها رنين الأسى من انتشاره وتفشّيه . ومع ذلك فلم يستطع عبد الملك أن يفعل شيئاً . . . كان اللحن أقوى من نصائحه فلم يستطع هذا الخليفة ، كما لاحظ الأستاذ

---

(١) والبيان التبيين ٢ / ٣١٦ ، العقد ٢ / ٤٧٨ مع بعض اختلاف .
(٢) انظر أيضاً ابن قتيبة عيون الأخبار ٢ / ١٥٨ حين ينسب بعض هذه الجملة إلى مسلمة .
(٣) العقد الفريد ٢ / ٤٧٩
(٤) نفس المصدر والصفحة : تعلموا النحو كما تتعلمون السنن والفرائض .

فوك[١] ، أن يؤدب ابنه الوليد الذى نقلت فى أخطائه شتى الروايات اللاذعة[٢] .

ولم يكن الوليد وحده من بين الطبقات الحاكمة التى عابها اللحن ، فقد كان الأمر أكثر شمولا . . كان هنالك لحن عبيد الله بن زياد ، ولحن الحجاج ، وكان بعد ذلك لحن خالد بن عبد الله القسرى فيما روى الجاحظ : « إن كنتم رجبيون فنحن رمضانيون[٣] » .

ولم يقتصر اللحن على الطبقات الحاكمة ، وإنما تعدّاها إلى الطبقات العالمة . . فالروايات تتحدث عن خطأ أبى حنيفة[٤] ، إذ سأله رجل : ما تقول فى رجل أخذ صخرة فضرب بها رأس رجل فقتله، أتقيده به ؟ قال لا ، ولو ضرب رأسه بأباقبيس. كما تتحدث عن خطأ الحسن البصرى وأنه غلط فى حرفين من القرآن أحدهما : صَّ والقرآنُ ؛ والحرف الآخر : ما تنزلت به الشياطون[٥] .

وبلغ من فشوّ اللحن فى أوساط العلماء أنه اجتمع مع النحو ومع البلاغة ، حتى لقد عقد الجاحظ باباً فى البيان عنوانه : ومن اللحانين البلغاء[٦] ، عدّ فيه خالد بن عبد الله القسرى ، وخالد بن صفوان الأهتمى وعيسى بن المدور . . وقص علينا فى باب آخر أن زياداً النبطى أخا حسان النبطى كان شديد اللكنة وكان نحوياً قال : وكان بخيلا ؛ ودعا غلامه ثلاثاً فلما أجابه قال : فمن لدن دَأَوْتُكَ إلى أن قلت لَبَّىْ ما كنت تصنأ ، يريد : من لدن دعوتك إلى أن أجبتنى ما كنت تصنع[٧] .

ولم يقف اللحن عند حدّ . . لم يقتصر أن يغلب على ألسنة الناس فى أحاديثهم

---

(١) العربية ص ١٧ (٢) الجاحظ فى المحاسن والاضداد « فان فلوتن » ص ٨ « كان الوليد لحنة » . وقدامة فى نقد النثر « دار الكتب ١٣٥١ » ص ١٢٣ والقلقشندى فى صبح الأعشى ١ / ١٦٨ . والبيهقى فى المحاسن والأضداد ٤٥٤ . والعقد ٢ / ٤٨٠ ((وكان الوليد لحانا)) وقول عبد الملك عنه : ((أضرّ بنا فى الوليد حبنا له فلم نلزمه البادية)) وابن الأثير ٥ / ٦ ((ليدن)) وكان الوليد لحاناً لا يحسن النحو ، وأمثلة من لحنه .

(٣) البيان ٢ / ٢١٦

(٤) البيان ٢ / ٢١٢ والعقد ٢ / ٤٨٢ (٥) البيان ٢ / ٢١٩

(٦) البيان ٢ / ٢٢٠ (٧) المحاسن والأضداد ص ٩

وخطبهم ، ولكنه تجاوز ذلك إلى قراءة القرآن نفسه ، فقد كانت أكثر ملاحن الحجاج كما رأينا فى قراءة القرآن ، وأخطأ الحسن البصرى فى حرفين فيه ، وكان سابق الأعمى يقرأ : الخالق البارىء المصوَّر ؛ فكان ابن جابان إذا لقيه قال يا سابق مافعل الحرف الذى تشرك بالله فيه[١] — وقرأ : ولا تَنْكحوا المشركين حتى يؤمنوا . قال ابن جابان : وإن آمنوا أيضاً لم ننكِحْهم[٢] .

ويبدو أن فشو اللحن لم يقتصر على هذه المواطن اللغوية فى الشام والعراق وفيما وراءهما ، وإنما جاوز ذلك حتى شمل الوطن اللغوى الأم ، وقد رأينا كيف حمل الإماء والعبيد ملاحنهم معهم ، حين اقتحموا على البادية والبادين معاقلهم ، وكيف أن هدية الحجاج إلى جرير جاريةً كانت تقول : « وقع الجردان فى عجان أمكم » ، وأن الجارية التى أهداها الوليد بن يزيد لابن ميادة كان لها ألذ الوقع فى نفسه لو أنها كانت تعرب بالكلام . .

وإلى جانب هذه الأمثلة فى حياة الأفراد طائفة من الشواهد فى حياة الجماعة نفسها ، فى مدن الحجاز الكبيرة . ويشهد الجاحظ لأهل المدينة « بأن لهم ألسناً ذلقة وألفاظاً حسنة وعبارة جيدة ولكن اللحن فى عوامهم فاش وعلى من لم ينظر فى النحو منهم غالب[٣] » . ويروى لنا أن هؤلاء المدنيين لما نزل فيهم ناس من الفرس فى قديم الدهر عَلِقوا بألفاظ من ألفاظهم ولذلك يستعملون كلمة خَرْبوز الفارسية ، المعربة إلى خِرْبِزْ ، بدلا من بطيخ ، ورُوذَق بمعنى منتوف الوبرة بدلا من سميط ، واشْتَرَنْج بدلا من شَطَرَنج ، وممزوز بدلا من ممصوص أى هزيل[٤] . ويلاحظ الأستاذ « فوك » أن أخبار الجاحظ عن هذه الألفاظ تنطبق على القرن الأول للهجرة ، وهو يؤيد ملاحظته هذه بطائفة من الشواهد حول استعمال هذه الكلمات وانتشارها[٥] .

---

(١)و(٢) البيان والتبيين ٢ / ٢١٩ (٣) البيان ١ / ١٤٦

(٤) النص عن كتاب الأستاذ فوك ترجمة الدكتور النجار ١٩ لأن النص فى البيان والتبيين ١ / ١٩ شديد التحريف . (٥) العربية ١٩ — ٢١

وقد كان وقع اللحن فى نفوس الخُلَّص من العرب والمسلمين وقعاً أليما ؛ وقد أحسسنا رنة الأسى فى وصية عبد الملك لأبنائه إذ شبه اللحن فى كلام الشريف بالجدرىّ فى الوجه ، وعدّه هجنة عليه . وبين أيدينا طائفة من الأخبار والمقالات تدلنا على أن اللحن أضحى ، فى انتشاره هذا الواسع ، موضع كراهية ومقت من نحو وموضع عيب وتهكم من نحو آخر . فسلمة بن عبد الملك يقول : إنى أُحِبُّ أن أسأل هذا الشيخ ، يعنى عمرو بن مسلم — أخا قتيبة بن مسلم — فما يمنعنى إلا لحنه(١) . ويقول : « إن الرجل يسألنى الحاجة فتستجيب نفسى له بها ، فإذا لحن انصرفتْ نفسى عنها(٢) » . وعمر بن عبد العزيز كان لا يطيق أن يسمع فى محيطه خطأ لغوياً أيا كان(٣) ، وكان يصلح ما يعترضه من الأخطاء . أمّا سليمان بن عبد الملك فقد كان يعيّر المغيرة بن عبد الرحمن بن الحارث أحد أشراف قريش بقوله : المغيرة يفخّم اللحن كما يفخم نافع بن جبير الإعراب(٤) .

وكان أقبح اللحن ، فيما يحدثنا الجاحظ ، لحن أصحاب التقعير والتقعيب والتشديق والتمطيط والجهورة والتفخيم . وأقبح من ذلك لحن الأعاريب النازلين على طرق السابلة وبقرب مجامع الأسواق . . ومع كل ذلك فقد كان مستحباً من الجوارى : « واللحن من الجوارى الظراف ومن الكواعب النواهد ومن الشوابّ الملاح ومن ذوات الخدود أيسر ، وربما استملح الرجل ذلك منهن مالم تكن جارية صاحبة تكلف(٥) » .

وهكذا نرى أن فشو اللحن كان عريضاً متسعاً شمل الطبقات من العرب ، فلم تستعص عليه طبقة — وشمل مواطنهم الجديدة ومواطنهم القديمة وجاز إليهم صحاراهم ورمالهم عن طريق التجارة أو عن طريق الجوارى — وكاد أن يمس بعض حروف القرآن على ألسنة بعض القراء . . فماذا كان من موقف العربية تجاه هذه الطغيان ؟.

(١) البيان والتبيين ٢ / ٢١٩ (٢) طراز المجالس ٦٧ (٣) فوك ٢٨
(٤) البيان والتبيين ٢ / ٢١٧ (٥) البيان والتبيين ١ / ١٤٦

٤ — توقى اللحن

ولقد كان طغيان اللحن فى هذه الصورة الواسعة وشموله هذا الشمول العريض جديراً أن يفتت العربية إلى لهجات متفارقة منذ العهود المبكرة الأولى ، وكان قادراً على أن يجعل ما بين أبنائها فى الأقطار المختلفة بعيداً غامضاً ، لولا أنه كانت عوامل أخرى تحدّ من سلطانه وتصد من طغيانه وترد آثاره إلى شىء من القصد والاعتدال .

ومن الممكن أن نردّ هذه العوامل إلى ما يأتى :

١ — هجرة القبائل :

من المؤكد أن حركات القبائل العربية وهجراتها المتصلة إلى الأمصار والمدن المفتوحة كانت ذات أثر لغوى واضح ، لأنها كانت تمدّ العربية دائماً بدفقات من دمها الأصيل ، وتغذّيها ، مع كل هجرة ، بمواضعاتها اللغوية الأولى ، وتردّ إليها ما تخسره فى الصراع اللغوى من قوة ونشاط .

ولاريب أن اللحن الذى كان يحاول أن يسيطر على الألسن كان يجد فى هجرات هذه القبائل مقاومة عنيفة ، كما كانت تجد فيها القوى اللغوية العربية معتصما وملجأ . وكأنّ هذه الأمداد اللغوية تشبه أن تكون مماثلة للأمداد العسكرية التى كانت تتوافد خلال حركات الفتح : هذه توطّد للسلطان السياسى ، وتلك توطد للسلطان اللغوى وتمكّن للعربية من السيطرة والغلبة .

ومهما يكن من شأن هذا التشابه فإن عامل الهجرة من الجزيرة إلى الأمصار كان له خطره وأثره فى أن يحول بين اللحن وبين الاستعلاء والظهور ، ويقى العربية طغيانه الطاغى ، وسلطانه المتسلط ، لأن هذه القبائل المهاجرة كانت لا تندمج أول الأمر فى حياة المدن . . لا تستوعبها هذه الحياة ولا تفنى هى فيها ، و إنما كانت تتدرج فى طريق الانحلال القبلى والتشكل المدنى خطوة بعد خطوة ، وكانت تحافظ ، بادىء الهجرة ، على حياتها البدوية وبالتالى كانت تحافظ على حياتها اللغوية بكل ما فيها من

طوابع وعادات ، فإذا مضت بها الأيام فى طريق الاستقرار آلت إلى مثل ما آلت إليه الموجات التى سبقتها وانخرطت فى ثنايا التفاعل اللغوى تأثّراً به وتأثيراً فيه .

ويذهب الأستاذ « فوك » فى ذلك مذهباً قد يكون بعيداً بعض الشيء فيقول : « لقد احتفظت كثير من القبائل البدوية أيضاً ، فى البلدان التى استولت عليها ، بطريقة حياتها البدوية وحافظت بذلك على سلامة لهجاتها وخلوصها ، ولهذا كان لايزال ممكناً ، أوائلَ العهد العباسى ، أن يلاقى المرء ، من جنوب البرتغال فى الغرب إلى خراسان فى الشرق ، قبائل عربية ؛ وأن يسمع من أفواهها عربية بدوية خالصة لا تشوبها هجنة ولا عجمة[١] » .

وعلى ما قد يكون فى هذا الحديث من إغراق فإنه فى جملته تعبير عن أن هجرة القبائل كانت عاملا مضاداً وقف فى طريق فشوّ اللحن ، كما كان من أثره أنه أمد المشتغلين بالمباحث اللغوية والدائرين عليها بالأمثلة والشواهد والقصص والحكايات .

٢ — الجزيرة :

عامل آخر كان له مثل هذه المهمة فى عرقلة اللحن وذلك هو الجزيرة نفسها . . فقد كانت تمثل هذه الجزيرة المنبع اللغوى الدائم ، كما كانت تمثل فى نفس الوقت الحصن اللغوى المكين . . بمعنى أن هجرة العرب من الجزيرة وخروجهم بلغتهم لم يكن هجرة منقطعة ، ولم يكن انتقالا من مكان واستقراراً فى مكان آخر تنقطع بينه وبين أصوله الأسباب ، فقد استمرت الجزيرة تغذّى اللغة فى الأمصار من نحو وتحميها من نحو آخر ؛ والذين كانوا فى الجزيرة لم يكونوا من عامة الناس ولا من سوادهم وإنما كانوا يمثلون جذورَ الأسر الحاكمة فى دمشق وغير دمشق وأصولها الأولى ، وكان صلة ما بين الجزيرة وبين هذه الأسر صلة مستمرة دائبة لا تنقطع ، وكان الحج السنوى إلى مكة وما يكون بعدُ أحياناً من زيارة المدينة أو غيرها صورة

---

(١) العربية ص ٧

من صور التوقّى اللغوى . . هذا إلى مظاهر أخرى كثيرة تتصل بالجزيرة وتجعل منها عاملا واضح الأثر فى مواجهة عوادث اللحن والفساد .

٣ — الرحلات :

ولم تكن ، لا مكانة الجزيرة ولا هجرة القبائل، لتكفى وحدها فى توقى اللحن . . كان إلى جانب هذه الهجرات الفردية فيما بين الجزيرة و بين الأمصار ، هجراتٌ يقوم بها الأعراب ؛ فيعرضون ، فى مجالس الخلفاء ومناظرات العلماء ، عاداتهم الكلامية الصحيحة و ينشئون نماذج وأمثلة للغة الفصيحة ، و يقطعون بذلك ما يثور من جدل أو يتبدّى من خصومة . . وهجراتٌ معاكسة يقوم بها العلماء القادرون عليها ، يتنقلون بين القبائل ينشدون معرفة اللغة فى أثوابها الأولى الأصلية . . وأخيراً هجراتٌ كان يبعث بها العرب بأبنائهم إلى البادية[1] يُنَشَّئون فيها و يعيشون بين أعمامهم وأخوالهم ، و يأخذون عنهم تقاليدهم ومثلهم ، و يقبسون منهم أدبهم وأشعارهم ، و يتعلمون اللغة من أفواه أصحابها كما يجب أن تكون بعيدة عن تشويهات الحضارة ومفسدات الاختلاط .

ولهذه الرحلات جميعاً فى صورها الثلاث ، قيمتها فى صيانة العربية ، وفى الإبقاء على صورها الأصلية ، وفى حفظ صحتها وألقها القديمين ؛ ولعلّ هذه الرحلات أن تكون فى ذلك عاملا أساسياً ، فقد كانت نشأة بعض الخلفاء فى البادية هى التى أثارت عندهم التقزّز من اللحن ، وكان تقزز الخلفاء كفيلا بأن يثير عند العلماء الاندفاع وراء صحة اللغة ورعايتها .

٤ — الدين :

وهذه العوامل الثلاثة المتقدمة كانت تفتقر إلى عامل آخر وراءها، هو الذى وقف كالحارس الجبار يذود عن اللغة كل عوادى الأجناس ونزوات الألسن و بغتات الزمن،

---

(١) يقول عبد الملك عن الوليد ابنه : أضر بنا فى الوليد حبنا له ، فلم نلزمه البادية . اقرأ ص ٢٧٣ من هذا البحث

ذلك هو الدين . . ولقد رأينا أنه كان عاملا فى تطور اللغة الـكمى ، وهو هنا يبدو لنا عاملا فى تطورها الـكيفى ، أعنى فى حفظها أن تباعد بينها و بين سننها وتخرج مسرفة عن عمودها .

ولقد كان بين تطور العربية و بين انتشار الدين تزاوج غريب ، لأن الدين كان يفتح أمام اللغة الطريق و يمهد لها فى نفوس الناس وفى عقولهم حتى أصبحت جزءاً حياً من ضميرهم المستكنّ ومُثُلهم العليا . . ولما كان الدين يعتمد صوراً معجزة من الفن القولى ممثلةً فى آى القرآن ، فقد كان جزءاً من إيمان الجماعة أن تحافظ على كل مواد هذا الفن القولى وصُوره ، سواء فى لغته أو فى قواعده أو فى أساليبه . ومن هنا اكتسبت اللغة العربية هذه الحصانة التى كانت تحول بينها و بين أن تذوب أو تتشعب . . كانت تصمد للتيارات اللغوية المختلفة فلا تسمح لها أن تجاوز لغة الحديث اليومية . . فإذا جاء دور الأدب الرفيع والإنشاء الفنى ، و إذا جاء دور العلم والثقافة ، كانت لغة الدين كما حفظها القرآن هى الصورة المثلى التى يمضى الأدباء فى نورها و يكتب العلماء بلغتها و يحتذيها المنشئون والمؤلفون .

هذا العامل الدينى كان وحده وراء كل هذه العوامل المتقدمة ، وكان من القوة بحيث استعصى على كثرة من الغزوات اللغوية المختلفة ، و إليه يعود أكبر الفضل فى وقاية اللغة ، فقد كان ملجأها حين تعصف بها الملاحن ، وكان نموذجاً لها حين تستشرف أرفع النماذج ، وكان شاطئها الأمين الذى تكسرت أمامه كل الأمواج الوافدة .

٥ — عوامل فردية :

ولن يفوتنا أن نسجل بعض العوامل الفردية التى نقع عليها فيما خلّف لنا المؤلفون فى اللغة والبيان ؛ فقد لعبت هذه العوامل كذلك دور الحصون المنفردة فى طريق انتشار اللحن ، وكان لها فى إعاقته وكسر حدّته نصيب ، وكان لها فى مقاومته عمل . . و يتحفنا الجاحظ ببعض القصص الطريف عن ذلك فهو ينقل عن الأصمعى أنه قال : « خاصم عيسى بن عمر النحوى الثقفى رجلا إلى بلال بن أبى بردة فجعل

عيسى يتتبع الإعراب وجعل الرجل ينظر إليه فقال له بلال : لأن يذهب بعض حقّ هذا أحبُّ إليه من ترك الإعراب فلا تتشاغل به واقصد لحجتك[١] » .

ومهما يكن قدر الحق وقدر الفكاهة فى هذه القصة فإن الذى لاشك فيه أن كثرة من الأفراد كانت تستعصم باللغة الأصيلة وتهرب من كل مظاهر اللحن، وكانت تلتزم ذلك قليلا وتتقيد به ، لا يخرجها عنه ضرورة ولا يحرجها فيه موقف . . وليس شىء من ذلك غريباً فى حساب الحياة النفسية إذ كثيراً ما تقود الحماسة الداخلية إلى نوع من العناد الذى يعصف بمواضعات المجتمع وتقاليده .

والخبر الآخر الذى يسوقه الجاحظ لا يقل عن خبر عيسى بن عمر طرافة . وقد يزيد عنه فى وضوح الصنعة ولكنه مثله فى الإيماء الواضح إلى العوامل النفسية التى ملأت بعض أفراد المجتمع الإسلامى فى التوقى من اللحن والوقوف فى طريقه . . يقول الجاحظ : قدّم رجل من النحويين رجلاً إلى السلطان فى دين له عليه ، فقال أصلح الله الأمير ، لى عليه درهمان ، فقال خصمه لا والله ايها الأمير إنها لثلاثة دراهم ولكن لظهور الإعراب ترك من حقه درهما[٢] .

وأيّاً كان الحال ، فالواضح أن هذه النماذج التى خلّفها لنا الجاحظ أطلال صراع شديد كان يقف منه بعض الأفراد موقف المستشهدين فى المعارك الحربية ، يضحّون بكل شىء فى سبيل الصورة التى تملأ نفوسهم والفكرة التى تطفح بها قلوبهم .

* * *

وكذلك نرى أن تفشّىَ اللحن كانت تقابله هذه العوامل المضادّة ، كانت تقف له وتعارض آثاره . . غير أن الأمر كان فى حاجة إلى ما هو أكثر من ذلك ؛ كان فى حاجة إلى عمل منظم و إلى دراسة مرتبة . . فالمعركة التى تدور بين العربية السليمة و بين الملاحن التى تأخذ عليها سبيلها ، لا يمكن أن تُترَك لتجرى وفق ماتُؤْثر من طريق،

---

(١) البيان والتبيين ٢ / ٢١٨

(٢) البيان والتبيين ٢ / ٢١٨ واقرأ أيضاً بعض الأخبار الأخرى فى هذه الصفحة .

وفشوّ اللحن كان يعدو عامة الناس إلى أوساطهم ، وكان يشمل أوساطهم ليملأ كل بيت عربى . ولقد أوشك كذلك أن يتصدّر مقاصير الحكم وأن يبلغ محاريب المساجد وحلقات الدرس ، فكان لا بدّ للعربية أن ترسم حدودها واضحة ، وأن تدل على نظُمها فى صياغة المفردات وتصريف الكلمات وبناء الجمل دلالةً نيّرة ، وكان لا بد لها أن تجهد فى ذلك حتى يستبين الصحيح من الخطأ والصواب من الزيف . . ومن هنا كانت هذه الحركة التنظيمية فى حياة اللغة العربية : حركة وقاية اللغة وقايةً مدروسةً فى وضع النحو ، فوضع النحو يمثل العمل العلمى فى تحصين اللغة العربية وتنقيتها .

لقد قادت الفتوح إلى اختلاط الأجناس ، وقاد الاختلاط إلى اللحن ، وقاد اللحن بدوره إلى نشأة النحو . . فلْنتحدث فى الفقرات المقبلة عن هذا العلم الذى كان أثراً مباشراً لحركة الفتوح ونتيجة قريبة من نتائجها .

٣ — النتائج المشتركة : نشأة النحو

ليس يعنينا فى الحديث عن نشأة النحو هنا أن نعرض للروايات المختلفة التى تكثّرت منها كتب الطبقات عن أول من وضع النحو ، ولا عن الأسباب المباشرة التى دفعت أبا الأسود أو غيره فى هذه الوجهة ، وليس يعنينا كذلك أن نعرف تتابع الجهود فى هذا المضمار وتعاقب المؤلفين ، ولا ما كان من تكامل النحو واستوائه ، ولن نلقى كذلك بالاً كبيراً لاختلاف النحاة وانقسامهم ولا لتركّزهم بعدُ فى مدرستى الكوفة والبصرة ، فذلك كله أقرب أن يكون موضوعاً متخصصاً ، ولكننا هنا بسبيل من أن نتبين التطور الكيفى الذى أصاب اللغة العربية فى هذه الفتوحات الكبرى فى القرن الأول ولذلك فسنقتصر على أن نتبين ما فعل النحو بهذه اللغة وما قدم لها من وقاية ، وما ضيق به عليها من نظم وابتدع لها من حدود ، وما كان من اتجاهاته فى ذلك ، وهل كانت خطوات النحاة خطوات منطقية أول العهد بها ، أم هى خطوات واقعية ؟ وما دلالة المحاولات الأولى وماذا كان يوجهها وأى شىء كان يوازيها فى الحياة اللغوية ؟ وبتعبير آخر ، ماذا كان مدى التوازى أو التطابق بين حركة

اللغة وحركة النحو ، بين الفساد الذى أصاب اللغة و إصلاحِها الذى باشره النحاة . . بين اللغة على ألسنة الناس و بين اللغة على ألسنة النحاة ؟ . وفى نطاق هذا التوازى سيكون عرضنا لحركة النحو ، ومن هذه الزاوية فحسب سننظر فى نشأته ونموه .. فماذا نلمح من ذلك ، وهل فى وسعنا أن نرسم خطاه فى ظلال الحيـاة اللغوية ومراحله فى وقايتها ؟ .

المرحلة الأولى : النحو والشكل

لعل أظهر مايميز النحو فى نشأته الأولى أنه كان محاولة لحفظ التصريف الإعرابى وضبطه ، لم يكن ليستهدف غيرها ولا ليعمل إلا لها. فقد رأينا أن أول ما أصاب اللغة العربية من انحراف كان ترك التصرف الإعرابى أو الخطأ فيه ، سواء فى ذلك العربية التى كانت تنطلق بها ألسنة أبنائها من العرب المهاجرين أو ألسنة الأعاجم المتعربين ، وأن الصفة الأولى من صفات لغة التفاهم التى اصطنعها مسلمة الأعاجم أنها خلو من حركات الإعراب الأخيرة .

ومن هنا كانت المرحلة الأولى فى حياة النحو أنه ضبط لحركات الإعراب ، ومحاولة لتَنَقُّذ التصرف الإعرابى الذى كانت تمتاز به العربيـة من بين اللغات الأخرى . . أعنى أنه كان حركة موازية لانتشار اللحن فى هذه الناحية ومضادةً لها .

ولا نزاع فى أن الجيل الأول من النحاة أدرك مدى ما سيصيب العربية من تحريف إن هى مضت فى التحلل من هذا التصرف الإعرابى ، لأن الحركات التى كانت تعلو أواخر الكلمات لم تـكن زينة فى العربية و إنما كانت لها دلالتها العميقة فى تركيب الجملة و بنائها ، بمعنى أن هذه الحركات كانت جماع العلاقات التى تربط بين الكلمات فى الجملة وتدل على عملها ومعانيها . و بتعبير آخر كانت انعكاساً للجانب الفـكرى فى التعبير اللفظى . فلم يكن إهمالها عند العرب الأوائل ليعنى انحرافاً لفظياً يمكن السكوت عليه ، ولـكنه كان انحرافاً معنوياً أليم الوقع فى الأذن العربية الصافية وفى العقل العربى كذلك .

ولعل هذا أن يفسر لنا الرواية التى يسوقها ابن النديم حين يسوق اختلاف الناس فى أوائل من رسم النحو واختلاف الناس كذلك فى السبب الذى دعا أبا الأسود إلى مارسم من شؤون هذا العلم وأنه حين سمع مرة قارئاً يقرأ : « إن الله برىء من المشركين ورسوله » (بكسر اللام فى رسوله) حزّ الألم فى نفسه ، فقال : ما ظننت أن أمر الناس صار إلى هذا . ورجع إلى زياد فقال : أفعلُ ما أمر به الأمير ، فلْيبغنى كاتباً لَقِناً يفعل ما أقول[1] .

ونحن نستطيع أن نتمثل مدى هذا الألم الذى ملك نفس أبى الأسود حين نذكر أن زياداً كان طلب إليه : « أن اعمل شيئاً يكون للناس إماماً و يعرف به كتاب الله[2] » ولكن أبا الأسود تأبّى على زياد واستعفاه ، وأنه اضطر أن يرجع إليه ، على ما بينهما من خصومة الرأى واختلاف النزعة السياسية ، فقد كان أبوالأسود من أنصار على ، وكان أقرب أصحابه إليه ، على حين غمر زياداً أمر معاوية . فتعاونُ أبى الأسود معه ، وهو الذى نكّل بهؤلاء الأنصار والأصحاب ، يفسر لنا مدى إحساس أبى الأسود بالخطر على اللغة ورغبته فى تنسيقها .

ولكن ماذا كان نصيب أبى الأسود فى صنع النحو ؟ أى شىء كان عمله فى هذا السبيل .

إن الروايات التى تتحدث عن نشأة النحو تقرن ، جميعاً ، بين هذه النشأة و بين أبى الأسود وتجعل منه أول من وضع النحو[3] لا يكاد يخالف فى ذلك مؤلف ، إذ يعرض له[4] .

(١) الفهرست لابن النديم ٤٠ (٢) نفس المصدر والصفحة

(٣) عالج أستاذنا الجليل إبراهيم مصطفى هذا الموضوع معالجة طيبة وجمع كل الروايات المختلفة التى تتصل بنشأة النحو ووضعه ، ورتبها ترتيباً زمنياً ، وناقشها ، وحدد مفهومها ، وانتهى فيها إلى رأى خاص . ارجع إلى الجزء الثانى من المجلد العاشر من مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول بالقاهرة .

(٤) فى رواية ابن النديم ٣٩ وقال آخرون رسم النحو نصر بن عاصم الدؤلى ، ويقال الليثى ، قرأت بخط أبى عبد الله بن مقلة عن ثعلب أنه قال روى ابن لهيعة عن أبى النضر قال : كان عبد الرحمن بن هرمز أول من وضع العربية ، وكان أعلم الناس بأنساب قريش وأحد القراء . إقرأ أيضاً أخبار النحويين البصريين ٢١ — ٢٢

غير أننا يجب أن نذكر أن النحو الذى وضعه أبو الأسود لم يكن هذا النحو الذى نعرفه الآن ، ولم يكن التطور اللغوى أو الثقافى ليسمح آنذاك فى صدر القرن الأول بمثله ، وإنما نستطيع أن نحدد صنيع أبى الأسود فى أنه كان عصمةً لكتاب الله أن يضل فيه قارئه ، وتقويماً للألسنة أن تنحرف عن سلائقها فى التصريف الإعرابى ، وتثقيفاً للعادات الكلامية العربية أن يفسدها الزيغ والانحراف .

ولعل أدق الروايات فى ذلك هذه الرواية التى ساقها صاحب الفهرست ، والتى ساقها السيرافى فى أخبار النحويين البصريين [1] إذ يقول : « إن أبا الأسود ، حين سمع قارئاً يقرأ إن الله برىء من المشركين ورسوله ، بالكسر ، فقال : ما ظننت أمر الناس آل إلى هذا . فرجع إلى زياد فقال أفعل ما أمر به الأمير ، فليبغنى كاتباً لقناً يفعل ما أقوله ، فأُتى بكاتب من عبد القيس فلم يرضه ، فأتى بآخر ، قال أبو العباس المبرد : أحسبه منهم — فقال أبو الأسود : إذا رأيتنى فتحت فمى بالحرف فانقط نقطة فوقه على أعلاه ، وإن ضممت فمى فى حرف فانقط نقطة بين يدى الحرف ، وإن كسرت فاجعل النقطة من تحت الحرف ، فهذا نقط أبى الأسود [2] » .

هذه الرواية الثمينة تطلعنا على حقائق كبرى فى تفتّح النحو ، وفى تطوره ، وفى تلاقيه مع الانحراف اللغوى الذى أصاب العربية آنذاك ، فهو يجعل أول مراحل النحو حركة الأحرف وحركة أواخر الكلمات بوجه خاص ، فيضع لكلٍّ من الفتحة والكسرة والضمة والتنوين إشارة خاصة ليست هى هذه الشارات من أبعاض الحروف التى تواضَعْنا عليها بعدُ ، وإنما هى نقطة أو نقطتان بين يدى الحرف أو تحته أو فوقه .

فليس النحو إذن هذه الأقسام والفصول ، ولا ذلك الجدل والمماحكات ،

---

(١) ص ١٦ مع بعض الاختلاف عن رواية ابن النديم ، يظهر فى إضافة الجملة التالية قبل الجملة الأخيرة : « فإن اتبعت شيئاً من ذلك غنة فاجعل مكان النقطة نقطتين » .

(٢) الفهرست ٤٠

ولا باب الفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر والتنازع والاشتغال، وإنما هو شيء أيسر من ذلك وأهون منه . . إنما هو تثبيت للصورة الأصلية التي ينطلق بها اللسان العربي حين يقرأ الآية أو يرتّل السورة، من حيث أن هذه الصورة هي في ذاتها انعكاس لكل العلاقات الفكرية التي تربط الكلمات وتتابُع فيما بينها .

وكذلك نرى أن أبا الأسود نَقَط المصحف، أعني أنه وضع له الشكل فحسب، فوضع بذلك الأساس الأول للنحو العربي .

هذه النتيجة التي أُلْنا إليها لا تفيدنا هنا فحسب، ولكنها تعرّفنا ماذا نتقبل وماذا نرفض من الروايات الكثيرة التي تحدثت عن صنيع أبي الأسود، والتي أسرف بعضها فنسب إليه صنع النحو كله أو صنع أبواب منه(١).

آية هذا أن المرحلة الأولى في نشأة النحو كانت على يد أبي الأسود — وكانت في حدودهذا الشكل لأحرف الذكر الحكيم — وكانت، بهذه الصورة التي جاءت عليها وفي هذا الزمن المبكر الذي نبتت فيه، تعبيراً شديد الوضوح عن مدى انتشار اللحن في إهمال الحركات أو فسادها، وعن الاتجاه إلى مقاومته في ضبط الحركات والعناية بها .

ومن هنا، من هذه البداءة التي بدأها الأسود، اتخذ النحو بعد ذلك طوابعه الأبدية التي شهدتها الأجيال بعده، والتي نشهدها، والتي يبدو أنه سيشهدها مَنْ بعدنا . . . هذه الطوابع التي تجعل العناية بالتصريف الإعرابي أساساً في دراسة النحو وتوجيهه .

(١) ابن سلام الجمحي في طبقات الشعراء ص ٦، ابن قتيبة في الشعر والشعراء في ترجمة أبي الأسود، وفي المعارف في تراجم التابعين ومن بعدهم .

المرحلة الثانية : النحو والإعجام

ولم يبق عمـل أبى الأسود فى رسم النحو ومقاومة اللحن عملا وحيداً ، و إنما أعقبته أعمال أخرى جاءت من بعده مكملة لخطاه ، و يبدو أنّ اللحن لم يقتصر على إهمال حركات الإعراب و إنما تناول ،فى القرآن الـكريم بخاصة ، الأحرفَ التى تتشابه فى الرسم وضلالَ الألسن فيها ؛ ولذلك مضى النحو يقاوم اللحن هنا كما قاومه هناك . . واضطر نصر بن عاصم الليثى ، وهو تلميذ أبى الأسـود ، أن يتولّى هذا الأمر بطلب من الحجاج والى العراق ، وأن يلتمس أسلوباً من التمييز بين هذه الأحرف المتشابهة فى المخالفة بين نَقْطها . وسمَّى عمله فى ذلك إعجاما .

ويجب أن لا يغيب عن بالنا هنا هذا التماثل فى عمل أبى الأسود وتلميذه نصر ، وفى تصدى زياد لذلك عهدَ أبى الأسـود وتصدى خليفته ، الحجاج ، عَهْدَ نصر بن عاصم . فالربط بين هذه الأساليب فى مقاومة اللحن و بين الذين أشرفوا عليها من كبار رجال الدولة الأموية وتذكّر موقف الأمويين من اللحن ومطاردتهم له ، كلُّ ذلك يرسم لنـا صورة واضحة الجوانب حيّة الألوان للسياسة العربية التى أخلص لها أكثر الخلفاء الأمويين كما أخلص لها عُمّالهم . . فإذا ذكرنا ما كان بعد ذلك فى عهد عبد الملك من الوثبة الـكبرى بالعربية إلى أن تـكون لغة الإدارة الرسمية فى صنيعه فى تعريب الدواوين ، أدركنا كل جوانب هذه الصورة ، واستمتعنا بكل زهوّ ألوانها ، وعرفنا للدولة الأموية هذا الفضل الفاضل والنظرة البعيدة .

ولن يكون بعيداً عن الحقيقة أن نقرر بعد ذلك أن النـحو فى صورته الأولى هذه من مقاومة اللحن وحفظ أصول العربية وصيانتها من انحرافات الألسن معها ، إنما كان من عمل الدولة . فالدولةُ التى فتحت هذه الأقطار فى الشرق والمغرب خشيت على العربية الضلال فى هذه المتاهات الواسـعة التى دفعتها فيها ، فرأتْ من واجبها أن تتولَّى كذلك أمر المحافظة عليها . ففى أحضان الدولة إذن نشأ هذا النحو ،

وبايحاء رجالاتها وإشرافهم وُضعت آساسـه الأولى وتولَّى كتاب الدولة وموظّفوها عَوْنَ العلماء فى ذلك .

على أن الدولة لن تستطيع أن ترعي هذا الأمر بعدُ حقَّ رعايته ، ستتولّى جانباً منه إذْ تشجع العلماء : تدنيهم منها وتثيبهم جوائزها وأعطياتها . . غير أن هذا العلم ، والعلوم الأخرى ، ستنشق عن الدولة ، وستتحرر من إشرافها وستستقل بشؤونها ، لا يكون للخلفاء فى ذلك إلا التأييد البعيد .

لنا أن نقول إذنْ فى شىء من الجزم إنّ النحو فى صورته الأولى إنّما كان عودةً بالعربية إلى عاداتها الأولى الفصحى عن طريق نقط الـكتاب، أعنى عن طريق شكله أو إعرابه — وإن النحو فى خطوته الثانية كان طردًا لشُبُهات الأحرف المتماثلة عن طريق إعجام الـكتاب الحـكيم — وإن ذلك جميعاً كان عمـلا من أعمال الدولة ، أعنى من إيحائها المباشر — وإنه كان على يدى أبى الأسود وتلميذه نصر بن عاصم — وكان فى العراق بوجه خاص عهد زياد والحجاج .

المرحلة الثالثة : النحو وظواهر اللحن الأخرى

على أن النحو لم يقتصر على الإعراب والإعجام ، وإنما مضى بعد فى الطريق الطبيعى الذى قُدّر له ، مضى يطارد اللحن فى ظواهره الأخرى ويتعقبه أين يجده ، فحيث كان اللحن فى هذا المظهر أو ذاك كان النحو يتخذ هذه الصورة أو تلك .

وأبرز الظواهر فى حياة النحو بعد ذلك أنه جاوز منطقة القرآن الـكريم إلى ذخائر العربية الأولى ، فأخذ يعنى بالتراث الأدبى الجاهلى والإسلامى وأخذ يُعنَى بصيانة هذا التراث والإفادة منه فى إقامة قواعده واستخلاص شواهده ، فلم يعد مقصوراً على العناية بالقرآن وإنما مضى يفيد من مظاهر الفن القولى الأخرى فى سبيلٍ من خدمة القرآن كذلك .

وبينما كان أكثر اهتمام النحو، أوّل الأمر، بحركات الإعراب إيماناً بأن هذه الحركات هى الانعكاسات الظاهرة للعلاقات الفكرية التى تربط أجزاء الجملة، أخذ يفسر حركات الإعراب ويقيس عليها ويمدّ فى آفاق القياس . . ومن هنا كانت قولة محمد بن سلام الجمحى : « وإنه كان من بعده — يقصد أبا الأسود — عبدالله ابن أبى اسحق فكان أول من بعج النحو ومدّ القياس والعلل[1] » .

وكذلك خرج النحو من دائرة ضيقة إلى دائرة أوسع منها . . خرج من كتاب الله إلى آثار الشعراء، وخرج عن ضبط الحركة إلى تعليل هذا الضبط وتفسيره . . وخرج من هذا الضبط فى المثال الواحد أو الشاهد العارض إلى تعميم ذلك وتعميقه ومدّه على كل ماحوله مما يشبهه أو يقع فى دائرته . وبذلك أخذ النحو سبيله إلى أن تتضح أصوله وتستبين جوانبه، ويتخذ شكل العلم بكل ماللعلم من حدود ومعالم .

ونشأ من تتبع النحو للّحن وتعقّبه له أنه تناول كل مظاهره التى تحدثنا عنها . . فحين كان اللحن فى معانى الألفاظ ومواطن استعمالها، كان النحو يتخذ من هذه الساحة ميداناً لعمله فيجمع معانى هذه اللفظة ويحدد مكان استعمالها وينتقد أولئك الذين يخرجون بها عن طبيعتها .. وحين كان اللحن فى صياغة الجمل وطريقة بنائها، كان النحو يحاول أن يحدّد هذه الصياغة وأن يقرر كيف يكون البناء اللغوى الصحيح للجملة العربية . . وحين كان اللحن فى صفاء التراكيب وفى وضعها مواضعها الأصلية كان النحو يولى هذا الصفاء عنايته ويتولى شأنه .

المرحلة الرابعة : سلطان النحو

واستطاع النحو فى سلسلة متدرجة من الجهود أن يضع القواعد التى تميز بين الصحيح والخاطىء من الاستعمالات اللغوية، ومُكّن له من السيطرة فبسط ظلاله على المتكلمين والمنشئين جميعاً فلم يقف عند مقاومة اللحن على ألسنة مسلمة الأعاجم

(١) طبقات الشعراء ص ٦

أو مولّدى العرب ، ولـكنه تطاول فنشد سلطانه على كبار الـكتاب والشعراء وأثار رجاله سلسلةً من الخصومات بينه و بين الشعراء العرب الأصليين . وكان موقف عبدالله ابن أبى اسحق الحضرمىّ من الفرزدق مثالا واضحاً لهذا النحو المتزمت ولهذا الأسلوب العربى الطلق الذى لايبالى أين يقع من قواعد النحاة ، لأنه يرى أنه أسمى من أن يتقيد بها أو لأنه يرى أن سليقته العربية الأصيلة لاتقود إلى غير الصواب . ومن هنا كان هجاء الفرزدق له بهذا البيت الصارخ :

فلو كان عبد الله مولى هجوته ولـكن عبد الله موالى مواليا

ردّاً على ما كان من نقد عبد الله لبيت الشاعر الذى يقول فيه :

على عمـائمنا تُلقى وأرحلنا على زواحف تزجى مُخُّها ريرُ

حيث ارتـكب الإقواء مُبْدلاً كسرة القافية بضمها ، فاضطر الفرزدق إلى تغيير البيت بقوله : على زواحف تُزْجيها محاسير .

ومع قسوة الشاعر ولذعهِ فى هجائه فإن ابن أبى اسحق كان ظريفا حقا أو متزمتاً حقاً حين نبّه الفرزدق إلى أن فى هذا الهجاء خطأً آخر إذ كان عليه أن يقول : مولى موال .

ويلاحظ الأستاذ فوك(١) أن سلطان النحويين لم يقف عند أولئك الذين عاصروهم ، و إنما حاول أن يمتد بعيداً فى الزمان ، فيشمل عصور الجاهليين ، ويحاول أن يعدّد أخطاءهم ، فابن أبى إسحاق مثلاً رأى فى بيت النابغة :

فبتُّ كأنى ساورتنى ضئيلة من الرُّقْش فى أنيابها السم ناقعُ

أنه يجب أن يكون ، فى غير الضرورة ، ناقعاً .

ومن الواضح أن سعة اللغة العربية وتعدد لهجاتها وكثرة قبائلها ، كانت تبيح وجوهاً مختلفة لبعض ألوان الصياغة والتراكيب ؛ غير أن بعض النحويين لم يشأ أن يفيد من هذه السعة المتسعة ، ووجد فيها لوناً من الاضطراب الذى لا تجيزه

(١) العربية ص ٤٨

قواعد العلم الجديد الذى ينشد التحديد والوضوح ، ولهذا أخذ يضيِّق ما اتسع ويشذّب ماتناثر، ويسكب الآثار الأدبية جميعاً فى قالب واحد[١] .

وحتى فى قراءات القرآن الكريم اختار منها ما يلتئم مع القاعدة العامة ، فأبو عمرو بن العلاء يرجّح أن يقرأ « إنّ هذين لساحران[٢] » عوضاً عن القراءة « إن هذان لساحران » ، وأكون بدلاً من أكن فى قوله تعالى : « لولا أخرتنى إلى أجل قريب فأصدَّق وأكن من الصالحين[٣] » ، ووقتت بدلاً من أقتت فى قوله تعالى : « وإذا الرسل أُقتت[٤] » .

وعلى الجملة فإن النحو الذى ولد أول ما ولد تصحيحاً للملاحن وحفظاً للعربية منها ، أضحى فى حياة الكتاب والمنشئين شيئاً يشبه القيد ، وكان ذلك مثار كثير من الخصومات بين النحاة وبين الشعراء بوجه خاص ، لأن الشعراء كانوا أكثر اندفاعاً فى ركوب الضرورات من الكتاب ، وعندنا من أنباء هذه الخصومات فى كتب الأدب والنحو العربى أشياء كثيرة يغنى ما تقدم منها فى التمثيل لها .

آية هذا كله أن النحو العربى جاء حركة مضادة لحركة اللحن — وأنه فى اتجاهاته الأولى كان يتعقب اللحن فى كل مظاهره ، فحيث كان اللحن كان اتجاه النحو ، وعلى قدر ما كان من توفيقه فى استنباط قواعد العربية ووضع حدودها كان عجزه عن أن يدير الألسنة بها ، وأن يقى ألسنة عامة الناس الانحرافات والشذوذ . ولذلك استدار سلطانه فشمل الخاصة ، ومُكّن له من هذا السلطان فاستعلى على كثير

---

(١) اقرأ فى الموشح كثيراً من الأمثلة على نقد النحويين للشعراء وتتبعهم لهم ، فمن ذلك موقف يونس بن حبيب من ابن قيس الرقيات وكان قال فى قصيدته ، التى مدح بها عبد العزيز ابن مروان ، أو يالغان دماً ، بالألف ، فى البيت :

ما مر يوم إلا وعندهما ... لحم رجال أو يولغان دما

فسئل يونس عن ذلك فقال يجوز يولغان ولا يجوز يالغان ، فقيل له : فقد قال ذلك ابن قيس الرقيات ، وهو حجازى فصيح ، فقال ليس بفصيح ولا ثقة ، شغل نفسه بالشرب بتكريت

ومن ذلك موقف الأصمعى منه إذ قال عنه : ابن قيس الرقيات ليس بحجة ، لأنه لم يصرف لفظة مصعب فى بعض الأبيات، ولأنه لحن فى الندبة فى أبيات أخرى « الموشح ١٨٦ باختصار »

(٢) القرآن الكريم طه ٦٣ (٣) المنافقون ١٠ (٤) المرسلات ١١

من الشعراء والمثقفين ، وحملهم على ما يكرهون من القيود ، واضطرهم أن ينساقوا فيما رسم من حدود ، وأصلى الذين خرجوا عليه ناراً حامية من النقد ، وكان هذا النقد النحوى بعض مظاهر النقد الأدبى بعد ذلك — وأنه كان أول عهده مظهراً من مظاهر تنقية اللغة ، ثم استحال إلى أن يكون بعدُ مظهراً من مظاهر تزمّتها وجمودها .

* * *

لقد كان من شأننا فى هذه الفصول جميعاً أننا درسنا التطور الـكمى والتطور الـكيفى للحياة اللغوية ، واستطعنا أن نتبين كيف مضى هذا التطور فى نطاق من الحيـاة الاجتماعية التى شارك فيها العرب والأعاجم ، وأن نتمثل خطاه ، والبواعث التى كانت من ورائه ومن حوله ، والصور التى اتخذها . . وكيف كانت بذور ذلك جميعاً فى حركة الفتح نفسها .. فلْنتقدم بعدُ خطوة جديدة لنرى ماذا كان من أمر اللغة فى أواخر القرن الأول .

إن العلائق اللغوية فى أواخر القرن الأول هى موضوع الباب المقبل .

الباب الثالث

العلائق اللغوية فى أواخر القرن الأول

وبعد ، فماذا كان من شأن اللغة أواخر القرن الأول ؟ ما العلائق اللغوية التى كانت تنتظم سكان هذه الدولة المترامية ؟ أى شىء آلت إليه هذه العلائق فى تطورها ، وكيف مضت لغة التفاهم هذه التى نشأت فى أعقاب الاختلاط ؟ هل كان هنالك طبقات لغوية متمايزة ، وما هى هذه الطبقات ، وكيف كانت تتوزع الناس ؟ هل فى وسعنا أن نرسم من وراء ذلك صورة واضحة لهذه الحياة اللغوية فى هذا المجتمع الزاخر ، أواخر القرن الأول ، بعد أن عرفنا هذه الحياة وأشكالها منذ كان العرب خارج جزيرتهم ؟

نستطيع أن نتبيَّن ذلك كله إذا نحن تتبعنا العلائق اللغوية ، وسنجد أن هذه العلائق تتمثل فى مظهرين اثنين : حالة اللغة الدارجة التى كان يتفاهم بها الناس ، وحالة المتكلمين أنفسهم . وبمعنى آخر إننا نملك أن نجمل الحديث عن العلائق اللغوية فى الفصلين التاليين : تطوّر لغة التفاهم — طبقات المجتمع اللغوية .

ونحن فى غنى أن نقول إن هذا الحديث ليس إلا تتويجاً لكل الفصول السابقة ، بل هو نتيجة طبيعية لها ؛ فقد قاد الفتح إلى الاختلاط ، وقاد الاختلاط إلى اللحن ، وقاد اللحن إلى النحو ، وتمثَّل هذا الصراع بين الفصحى ولغة التفاهم فى تطوّر هذه اللغة ومقاربتها للعربية ، وانشعب الناس مع هذا الصراع فى طبقات مختلفة تكوّن منها هذا المجتمع اللغوى الذى سنتحدث عنه . فلنمض فى دراستنا يدفعنا ما نعرفه ، ويجتذبنا ما نستشرفه .

الفصل الأول

تطور لغـــــة التفـاهم

كان من أثر محاربة اللحن بالنحو ، وتصفية اللغة مما علق بها ، واجتماع المسلمين والسكان الأصليين على هذه الحيـاة المشتركة وتشابك علائقهم الاجتماعية أنْ تطورت لغة التفاهم هذه التى نشأت أول الأمر بسيطة يسيرة كثيرة الانحراف والشذوذ ، لتـكون صلة الوصل بين الوافدين والمقيمين .

ومن الواضح أن تطور هذه اللغة كان نحو الاستعلاء والصحة ، ومحاولتها أن تتخلى عن كثير من مظاهرها الأعجمية التى كانت تلازمها ، ولم نعد نسمع فى الملاحن التى يسوقها الجاحظ جملة أخرى كجملة أبى جهير النخاس الخراسانى ، أو جملة الشيخ الفارسى حين حذّر من الدّين ، فقال : « مامن شر من دين » ، فلما سئل : ولم ذاك يا أبا فلان ، قال : « من جرّى يتعلقون » أراد من جَرْى الدائنين الذين يتعلقون بمدينيهم .

ولـكن من الواضح أيضاً أنها ، هذه اللغة ، لم تبرأ من اللحن ولم تنج من التأثيرات الأعجمية ولم تصف للعربية صفاءً مطلقاً . . فلا يزال المدى فسيحاً أمام القبطى والهندى والصقلبى ، وأمام الزنجى والخراسانى والتركى ، قبل أن يستطيع إقامة الأصوات العربية فى مخارجها الأصلية إقامة مضبوطة ، أو قبل أن يستطيع بناء الجملة فى قوالبها الأصلية بناء سليما . . وفى إقامة الأصوات يقول الجاحظ : « وقد يتـكلم المغلاق الذى نشأ فى سواد الـكوفة بالعربية المعروفة ويكون لفظه مُتَخَيّراً فاخراً ومعناه شريفاً كريماً ، ويعلم مع ذلك السامع لـكلامه ومخارج حروفه أنه نبطى وكذلك إذا تـكلم الخراسانى على هذه الصفة فإنك تعلم ، مع إعرابه وتخير ألفاظه

فى مخرج كلامه ، أنه خراسانى . وكذلك إن كان من كتاب الأهواز[١] » .

وفى تمكن المادات اللغوية وصعوبة استئصالها يلاحظ الجاحظ أنه لا ينفع فى حروف الكلام ، إذا تمكنت فى الألسنة، طولُ استعمال التكلف . « ألا ترى أن السندى إذا جُلِبَ كبيراً فإنه لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زاياً ولو أقام فى عُليا تميم وسفلى قيس و بين عَجُز هوازن خمسين عاماً . . وكذلك النبطىّ القحّ[٢] » .

بل إن بعض الأنماط من الأصوات والحروف كانت تستقيم على الألسنة مرة بحكم الممارسة وتتعثر بها مرة بحكم الطبيعة الأصيلة ولكنها لا تستقيم دائماً . ولهذا كان « النخاس يمتحن لسان الجارية إذا ظن أنها رومية وأهلها يزعمون أنها مولدة بأن تقول ناعمة وتقول شمس ثلاث مرات متواليات[٣] » .

وأيّاً كان تطور هذه اللغة على ألسنة الناس ومدى تمكنه أو تخلخله ، فإن ميادين اللقاء بين العرب والأعاجم فى المدن والأمصار ظلت تشهد هذه الدورة اللغوية : الذين يقبلون على العربية يعانون هذه الأخطاء والانحرافات و يمرون بهذه المراحل التى مرت بها لغة التفاهم منذ نشأتها ، والذين قَضَوْا فترة من الزمن يُصْلحون لغتهم و يقاربون بينها و بين العربية ما وسعهم التقارب . ولذلك كانت المدن والأمصار حافلة بما شئت من ألوان الصلات اللغوية ، وكان فى وسع الإنسان أن يرصد حدوداً متباينة من التقدم اللغوى : تبدأ بجهل العربية جَهْلا تاماً وتنتهى بالإحاطة بها إحاطة تامة ؛ و يتوسط ذلك ، على تَدَرّج متسلسل ، أنواع من الناس أصابوا حظوظاً من الصحة وحظوظاً من الخطأ .

وعلى ذلك لم يُقدّر للغة التفاهم أن تستقر فى صورة واحدة ولم تتركز فى القرن الأول ولا فى القرن الثانى فى معالم واضحة بيّنة الحدود ، يستطيع الإنسان أن يضبط قواعدها ونظمها ، و إنما ظلت كالبركان المضطرم تقذف كل يوم بجديد ، وتتخذ مع كل

---

(١) البيان والتبيين ١/٦٩ (٢) البيان والتبيين ١/٧٠ (٣) البيان والتبيين ١/٧١

جديد لوناً ، وتبدو لها أضواء وتنبعث منها أصداء وتلمع فيها بروق ، وتتقاذفها ألسنة هذه الأجناس المختلفة ، وتتعاورها لهجاتهم ومناطقهم ، وتُصَبّ فى قوالبهم الفكرية وعاداتهم الكلامية . وَتُمثّل فى ذلك كله صورة هذا المجتمع القلق المضطرب . . ولن يدركها شىء من التمييز إلا بعد حين ، بعد أن يأخذ المجتمع نفسه لوناً مستقراً ثابتاً ، فتنصهر فيه طبقاته وتذوب فيه أجناسه وتتشكل له سمات جديدة ، فيَدْرُج فى معالمها ، وحينذاك سيكون لهذه اللغة فى كل مجتمع من المجتمعات الإسلامية خصيصتها وميزتها .

ومهما يكن من أمر الأيام المقبلة فإن لغة التفاهم هذه فى القرن الأول يدركها هذا التطور الذى لابد منه فى مجتمع حىّ متحرك ، وتتشعب فى تطورها فى اتجاهين اثنين :

ا — فى أحد هذين الاتجاهين تنمو هذه اللغة نمواً طبيعياً لاقصد فيه ولا تكلف معه ، ولكنما تتولى الحياة نفسها نضجَها وتفتحها فى نطاقٍ من ضروراتها وعلاقاتها وأجوائها ، واللغة هنا تخضع لهذا التفاعل بين مختلف الألسنة التى يتحدث بها سكان المدن والأمصار وتتأثر بلهجاتهم وعاداتهم وصياغاتهم ، وتتاقى بخاصة ، الخصائص المحلية للمنطقة التى تنمو فيها . . ويكون من ذلك كله هذه اللغة العربية المحلية التى تنبثق عنها فى المستقبل لهجات المدن المتأخرة .

ب — أما الاتجاه الثانى فى تطوّر لغة التفاهم فقد كان اتجاهاً نحو الأعلى ، وكان تطوّراً مقصوداً إليه ومُتَنَبَّهاً له ؛ وكان غرض الذين مارسوه أن تسمو هذه اللغة عن المواضعات المحلية واللهجات الأعجمية وأن تجهد فى سبيل مقاربة العربية والتزامها فى كل خصائصها ومميزاتها . . أعنى أن التطور فى هذا النحو كان يرمى إلى اتخاذ الفصحى والتزامها ، وتكييف النطق بها ، وتجافى ما حولها من الخصائص المحلية ، قدر ما يستطاع التجافى ، وأخذ الألسنة بها أخذاً مُدَرّباً مُعَلَّماً . . وإذا كان التطور الأول العفوىّ أدّى ، بعدُ ، إلى نشأة اللهجات واستقلال كل مدينة أو صقع بلهجة

خاصة ، فإن هذا التطور المقصود أدى إلى الحفل بالفصحى وجمع الناس من حولها .

وكما اختلف التطور فى هذين الاتجاهين ، كذلك اختلف الذين تولّوا أمره . . فى الاتجاه الأول كان الأمر متروكاً لألسنة السواد الأعظم من الناس ؛ كانت الكثرة الكثيرة التى تؤلف طبقة المجتمع هى هى التى تحقق ، فى كثير من العفوية ، هذا التطور ، أعنى أن هذا التطور كان يتحقق بها و يصاغ فى أحاديثها وسمرها .

أما فى الاتجاه الثانى فقد كان هناك طبقة معينة من الناس هى التى تولّت أمره وهى التى نهضت به ، سواء أكان يدفعها إلى ذلك حماستها الدينية أم اندفاعها الحيوى إلى مشاركة الفاتحين كلّ ما يمتازون به ومغالبتهم عليه ، ذلك لأنّ هذه الطبقة كانت تمثل نموذجاً من الطموح الذى استهدف أن يتملك زمام اللغة من يد أصحابها أو يشاركهم فيه . . وقد كان لها أكثر الذى أرادت .

وقد شاركت هذه الطبقة مشاركة فعالة فى وقاية اللغة من خطر اللحن وفى الانصياع إلى قواعد النحو وفى وضع هذه القواعد . ولا شك فى أنها عانت قسوة قاسية حين حملت عبء التطور اللغوى وأخذت على عاتقها أن ترفع من شأن العربية الفصحى وأن تحقق لها انتشاراً سليما رفيعاً . . وما من شك أيضاً فى أنها بذلت جهداً جاهداً وعملا دائباً ومرانا جديراً بالتقدير والإعجاب فى وسط يضج بالتنابذ اللغوى ، وترن فيه أصداء من كل لغة ، فلا تتيح فرصة الهدوء أو التبصر .

تلك هى مظاهر تطور لغة التفاهم . وسنكون أشد تعرفاً إليها فى الفقرات المقبلة إذ نتحدث عن طبقات المجتمع اللغوى فى القرن الأول .

الفصل الثانى

طبقات المجتمع اللغوى

فى الصفحات المتقدمة استطعنا أن نستبين أثر الفتح فى الحياة اللغوية ، سواء فى ذلك ما كان عند العرب من فشو اللحن ، وما أدى إليه فشو اللحن من وقاية اللغة ووضع النحو . أو عند غير العرب من نشوء لغة التفاهم وما آل إليه أمر هذه اللغة من تطور على يد السواد الأعظم من الناس ، أو على يد فئة قليلة أرادت أن تستعلى بالعربية وأن يكون لها من التمكن فيها مثل الذى كان لأبنائها .. ولكننا نجد أن حق الدراسة المستوفية يقتضينا أن نرسم صورة للمجتمع اللغوى فى القرن الأول ، وفى أضواء هذه الصورة وألوانها نستطيع أن نتبين صورة واضحة لحياة اللغة التى كانت تنبض بالنشاط ، وتتناوبُ التياراتُ سطحَها وأعماقها من كل طرف .

١ — وصف هذا المجتمع .

ا — وفى الحق إننا فى حاجة إلى أن ننبه ، قبل أن نمضى فى ذلك ، إلى أن القرن الأولِ كان عَصِيًّا على الاستقرار اللغوى ، وكان يشهد حركة عنيفة لا تهدأ ، متصلة لا تنقطع ، بين العرب أنفسهم و بين العرب والأعاجم من كل جنس .. كان لا يكاد يتخذ صورة حتى يبدوَ فى صورة أخرى ، ولا ترتسم له معالم حتى تكسوه معالم جديدة . وكان الوافدون على الأمصار والمدن من السكان الأصليين ؛ الذين كانت تجتذبهم الحياة الإسلامية الجديدة ، بما كان من اندفاعها ونموها السريع ، وحاجتها إلى جماعات الأيدى العاملة ، واستخدامها لكل ألوان الحضارة والثقافة ، واستنفادها لكل مظاهر النشاط الإنسانى — أو من العرب الذين تغريهم فى هذه المدن والأمصار طراوة الحضارة ونداوة العيش و « أكل البقول والمملوح فى حوانيت

البقالين[1] » — كان هؤلاء الوافدون من غير العرب ومن العرب يجدّدون دائماً قصة الصراع اللغوي ، ويؤججون ناره كلما أوشكت هذه النار أن تتخذ شكل الجمرة الهادئة . وكأن طبيعة الحياة المتداخلة المتشابكة تقتضى أن يكون هذا البركان اللغوى ثائراً دائماً لا يعرف الصمت .

ومن أجل هذا ان تكون الصورة التى نحاول أن نلتقطها صورة ساكنة لمجتمع ساكن ، ولكنها صورة سريعة خاطفة لمجتمع يمور بالحركة ويتدفق بالنشاط .

ب — وليس يتسم هذا المجتمع اللغوى بالحركة فحسب ولكنه يتسم كذلك بالتداخل : فالطبقات اللغوية التى تعيش فيه لا تعيش منفصلة متحاجزة ، تباعد بينها حدود ، وتقوم من بينها حواجز ، وإنما هى تعيش متداخلة : تقضى الجارية ، التى لا تحسن أن تبين ، حياتَها فى قصر عربى شريف يتحدث الفصحى ويكره اللحن ، ويساكن السندى الذى جاء به السبى أسرةً عربية مهاجرة ، ويقوم بأرض بعض العرب أنباط من السواد أو أفراد من الزط . . وتتصل بين هؤلاء وأولئك جميعاً حلقات الحياة وتشتد حاجتهم إلى التفاهم كلما قويت بينهم هذه الحلقات ، ويتبادلون الحديث كلٌّ فى الأسلوب الذى مُكِّن له منه ، ويؤثّر بعضهم فى بعض تأثيراً متصلا ويقبس بعضهم من بعض فى كل ساعة من ساعات الليل والنهار ، ويستمعون إلى الشعر الفصيح وإلى اللكنة الأعجمية كما يستمعون إلى الألفاظ الفارسية والأصوات العربية .. ويكون من ذلك هذا التداخل الذى توشك أن تضيع معه الحدود .

حـ — وليس المجتمع اللغوى متحركا ولا متداخلا فحسب ، ولكنه كان كذلك بعيد النهايات مشتت الأطراف كثير الجوانب ، لا تكاد تجمع منه طرفا حتى تجد طرفا آخر ، ولا تُلِمُّ بجانب حتى تجد جانباً آخر . وترصد ما بين الفارسية والعربية مثلا فى العراق فيطالعك أثر الزنج وأثر السند وأثر الأنباط ، وتحاول أن تلمح ما بين القبطية والعربية فتبرز اليونانية من وراء ذلك تطل برأسها .. وفيما بين هذه النهايات

---

(١) ذلك ما يقوله الأصمعى عن ذى الرمة ، المرزبانى « الموشح » ص ١٨٠

المتباعدة كانت تلتقى لغات ولهجات وألسنة ، وكان يتجاور أقوام وأجناس ، وكان يقوم فى كل طرف من أطراف المدن الكبرى تفاعل لغوى مشتبك المظاهر .

٢ — الطبقات اللغوية

وعلى كل ما كان يتسم به هذا المجتمع ، وعلى كل مانصف من حركته وتداخله وتباعد أطرافه ، فإننا نستطيع أن نرصد الطبقات اللغوية ، وأن نلمح فى أعلى السلم اللغوى هؤلاء العرب الأقحاح الذين جاءوا وافدين على هذه المدن والأمصار ، حاكمين أو مهاجرين ، يتحدثون العربية الأصلية بما لحقها من رذاذ اللحن .

وفى أدنى درجات هذا السلم اللغوى كان الإماء والعبيد والزنوج والأنباط الذين جاءوا هذه المدن الجامعة أو دُفعوا إليها ، يصيبون حظًّا من صناعة أو تجارة أو عمل ، لا يعرفون من العربية شيئاً إلاّ ماتناهى إلى أسماعهم من أحاديث النخاسين . وإنما يتحدثون لغاتهم ويحكون لهجاتهم ، ويأخذون يتلقفون العربية ويمزجون بها أحاديثهم ويضربون بينها وبين ماتنطلق به ألسنتهم من حديث .

وفيما بين ذروة هذا السلم اللغوى وطبقاته التى تلامس الأرض كانت تنتشر طبقات أخرى : عرب من عرب الضواحى تتعاقب فى أفواههم العربية ممزوجة بما حولها من لغات — وأعاجم أصابوا منذ أوائل الفتح حظاً من العربية فتكلموا بها فكانوا يخطئون ويصيبون ويتقدمون ويتعثرون — وتجار من أقطار مختلفات كانت لغاتهم خليطا من كل لغة عرفوها أو قطر نزلوه — وألوان من الناس تغلب على كل لونٍ لغته وتسيطر لهجته .

ا — ذروة السلم اللغوى :

١ — أما الطبقة الأولى التى كانت تتسنم ذروة السلم اللغوى فقد كانت حريصة على العربية وفيَّةً لها .. كانت تضم هؤلاء الولاة أو القواد ، وكانت تضم أشراف المهاجرين ورجالات العرب ، وكان منها هذه الأسر التى هاجرت من الجزيرة أو هذه القبائل التى نزحت عنها إلى حياة المدن . . وكانت يلفها جميعاً هذا الشعور اللغوى الواحد ، وهو شعور مزيج من الحرص على العربية ومن كراهة اللحن أن يصيبها أو يطغى

عليها . وأصبح هذا الشعور عاطفة دينية من نحو وعاطفة قومية من نحو آخر . . وكأنما أدركت هذه الطبقة ، عن وعى كامل عميق أو عن حدس قريب ، أن شيئاً خطيراً يهددها إن هى تركت للموجات اللغوية التى تطيف بالعربية من كل صوب أن تحيط بها أو تطغى عليها ، ولذلك استمسكت بالعربية مدةً ما وسعها الاستمساك ، وحافظت عليها قدر ما وسعتها المحافظة ، وجنّدت قدراً من اهتمامها فيما يسميه الأستاذ فوك « مبدأ تنقية اللغة العربية الذى حمل راية المحافظة على خلوص اللغة[1] » .

٢ — ولكن لم تكن هذه الدرجات العليا من السلم اللغوى قاصرة على العرب موقوفة عليهم . . كان يقف إلى جانبهم كذلك طبقة من غير العرب تشاركهم هذا الحرص على العربية وهذا الاعتزاز بها . . وليس يهمنا أن نتعرف البواعث التى دفعت هؤلاء الموالى إلى ذلك : أكانت بواعث دينية أم كانت بواعث حيوية ، أم كانت خليطاً منهما معاً ، وإنما يهمنا أن نلاحظ مع الأستاذ فوك « أن المجتمع العربى فى عهد الأمويين لم يكن هو وحده الذى يعترف بالعربية على أنها القدوة الرفيعة ، والمثل الأعلى ، بل كذلك الدوائر الإسلامية غير العربية من طبقة الموالى — الملحّة فى التسامى والتعالى ، كانت ، فى سبيل طموحها إلى محاكاة الطبقة السائدة فيما تفعل ، تجارى هذه أيضاً فى الناحية اللغوية وتحتضن حركة تنقية اللغة العربية بما فى ذلك من إعلاء شأن اللغة البدوية الخالصة ، وكلما أخذت سلامة اللغة تصير أمراً من أمور التربية والتعليم قويت آمال غير العرب أن يستبدلوا — بالصبر والاجتهاد — عربية فصحى من عربية اللهجة الدارجة فى محيطهم[2] » .

٣ — وكذلك كان يقف فى أقصى السلم اللغوى هذان النوعان من الناس : عرب أصيلون فى لغتهم ، وأعاجم ينشدون هذه العربية الأصيلة ويأخذون أنفسَهم والناسَ بها . . وقد وفق هؤلاء الأعاجم أيما توفيق فى ذلك . . كانت غربتهم عن اللغة العربية تتيح لهم كثيراً من التنبّه إلى خصائصها ، وكان البعد النفسى بينهم وبين

---

(١) العربية ٢٦ (٢) العربية ٣١

الجزيرة يُمكِّن لهم من الرؤية الواضحة النافذة، التى لم يكن العرب، بحكم قربهم، قادرين عليها . ولعبت الدوافع النفسية الدينية والرغبة فى حيازة ما كان العرب أنفسهم قد حازوه ، والطمعُ فيما وراء الدنيا وفى الدنيا — دوراً كبيراً فى إسعاف هذه الطبقة بالعزم الحديد والنظر النافذ ، فكان منها ، ممن أصاب تمكنا من العربية وإمساكا بقيادها ، عددٌ كبير ، ويكفى أن كان منها فى القرن الثانى سيبويه بجلالة عمله فى الكتاب واستيفائه أغلب مباحث النحو العربى ، وكان منها فى القرن الأول رجل كالحسن البصرى ، يلاحظ الأستاذ فوك « أنه تملك — وهو ابن لأحد أسارى الحرب من مدينة مَيْسان[1] — أزمّة العربية بحيث كان رجال ضليعون كأبى عمرو ابن العلاء ورؤبة لا يجدون غضاضة فى أن يضعوه إلى جانب الحجاج[2] وكان تلاميذه المجتهدون يكتبون عبارات أستاذهم لا لما تحتويه من علم فحسب ، بل لصياغتها اللغوية كذلك . وكثيرة هى الأخبار والروايات التى تطنب فى وصف دقة إحساسه تجاه الأخطاء اللغوية[3] .

٤ — والواقع أن تفسير عمل هذه الجماعات ومنزلتها اللغوية التى أدركتها لا يستعصى على علم النفس اللغوى ، ويبدو أنها حاولت أن تتجرد من تراثها اللغوى قدر ما وسعها أن تتجرد منه . . واحتربت فى ألسنتها ، أول الأمر ، اللغة الأصيلة الأم واللغة العربية الطارئة ، وكان من الطبيعى أن تكون اللغة الغريبة عنها هى التى تصبح مزيجاً . . غير أنه فى مثل هذه الأحوال من التسامى النفسى والتوهج الدينى تكون القاعدة التى كونها Vindisch كما يذكر الأستاذ جسبرسن « أن اللغة الخاصة هى التى تصبح مزيجاً تحت تأثير اللغة الغريبة[4] » وعلى ذلك تمضى هذه الجماعة

---

(١) ميسان اسم كورة واسعة كثيرة القرى والنخل بين البصرة وواسط ، قصبتها ميسان « ياقوت ٤ / ٤١٧ »

(٢) يشير الأستاذ فوك هنا إلى ما رواه الجاحظ فى البيان ١ / ١٦٣ : زعم أصحابنا البصريون عن أبى عمرو بن العلاء أنه قال : لم أر قرويين أفصح من الحسن والحجاج .

(٣) العربية ٢١ (٤) جسبرسن ٢٠٨

فى رأى « جسبرسن » ، « تتكلم اللغة الغريبة فلا تدخل فيها كلمات من لغتها و إنما تتجه محاولتها دائماً أن تتكلم اللغة الأخرى ، نقيةً ، ما أمكنها ذلك .. ونحن نعى بشىء من الألم كل كلمة وطنية نضعها فى الجملة الأجنبية التى نبنيها ، ولكن الذى نتجنبه — حين نتكلم لغة أجنبية — نقع فيه حين نتكلم لغتنا[1] » .

ولعلّ خير ما يوضح التغيير النفسى الذى واكب عمل هـذه الجماعة اللغوى مايقال عن فريدريك الكبير من أنه « كان يفتخر بأن فرنسيته جيدة ، وفى كتاباته الفرنسية لا تعثر على كلمة واحدة ألمانية ، ولكنه كان إذا تكلم الألمانية أو كتبها امتلأت عليه بالتعابير والكلمات الفرنسية[2] » .

٥ — هذا هو تمثيل حالة هذه الجماعة التى شاركت العرب ذروة السلم اللغوى ونافختْ عن مثل ما نافخوا ، بأ كثر أحيانا مما فعلوا .. غير أنه يجب أن نلاحظ أنهم، على ما بذلوا من جهد وما وُفّقوا إليه من نتائج، لم يستطيعوا أن ينفضوا عن ضميرهم اللغوى آثار لغاتهم الأولى ولا أن يبرءوا منها .. إن التطعيم العربى ترك وراءه ندبة لا تريم، تنبىء عن أصل هذه الطبقة وتدل عليها وتشير إلى عاداتها الكلامية التى كانت لها . والتمكّنُ من قواعد اللغة ومن نحوها وصرفها ومن بناء جملها وطريقة نظمها ، لم يُعْفِ هؤلاء المجتهدين الأعلام من بقايا اللكنة الأعجمية ، ولم يُخْلِ ما بينهم و بين سماتهم الخاصة فى النطق ، فكانوا يبدلون حرفاً بحرف ، و يستعيضون عن صوت بصوت ، وتكون طريقتهم فى الأداء الصوتى كاللافتة الواضحة إلى أصولهم البعيدة . وفى ذلك يقول الأستاذ فوك : « وقد كان ممكن الوقوع أن يحيط غير عربى بمعرفة العربية معرفة راسخة ، بيد أن خصائصه فى التعبير تنم على أنه أجنبى . وهكذا نمّت لهجة الفقيه السورى الكبير مكحول (المتوفى سنة ١١٧ هـ) على أن نسبه يمت إلى أحد الأسرى من كابل ، فقد كان يستعيض من الحاء بالهاء ومن القاف بالكاف .. كما أعرب المحدث الثقة الكبير نافع (المتوفى ١١٧ هـ) أستاذ مالك — يضع

(١)و(٢) جسبرسن

البخاري سلسلة مالك عن نافع عن ابن عمر فوق كل إسناد — عن أصله الديلمي بسبب تعبيره[١] . . »

ولم يغب هذا الأمر عن مؤلفينا القدماء . والجاحظ الذى كان يتحفنا بفيض من الأمثلة اللغوية كان بارعاً حقاً حين قص علينا قصة الأصل الذى كان عليه هؤلاء ، والنتيجة التى آلوا إليها ، ومدى ما تحمل النتيجة من جذور الأصل فقال : « وقد يتكلم المغلاق الذى نشأ فى سواد الكوفة بالعربية المعروفة ويكون لفظه متخيّرا فاخراً ومعناه شريفاً كريماً ، ويعلم مع ذلك السامع لكلامه ومخارج حروفه أنه نبطى . وكذلك إذا تكلم الخراسانى على هذه الصفة فإنك تعلم مع إعرابه وتخير ألفاظه فى مخرج كلامه أنه خراسانى وكذلك إن كان من كتاب الأهواز[٢] »

٦ — ومهما يكن من شىء فقد كان من مهمة هاتين الجماعتين اللتين وقفتا فى مقدمة طبقات المجتمع اللغوى أن تتعاونا على صيانة اللغة وتنقيتها .

غير أن عملهما الذى بدأ أصيلا عند العرب واندفاعاً عند أصحاب الأصل الأعجمي ، ومضى متعاوناً متشاركا ، لم يستمرّ كذلك . ويبدو أن خفوت الأصالة العربية واكبه شدةُ المنافسة الأعجمية ، فغلب عمل المسلمين من غير العرب على عمل العرب أنفسهم ، وأخذنا نشهد فى الصفوف الأولى أولئك الذين لا ينتسبون إلى الجزيرة العربية وإنما ينتسبون إلى هذه الأسر التى نشأوا بينها من العرب .

ولم يكن فى الهزات التى أصابت العنصر العربى أواخر القرن الأول ، والضربات التى كانت تأتيه من المشرق ، وتفتّح الشعور القومى الفارسى — فى نطاق الفكرة الإسلامية أوائل القرن الثانى — مايساعد العرب ورجال الدولة منهم على الأقل أن يتابعوا خطاهم فى الإشراف على اللغة العربية وصيانتها . وكأنما وكلوا هذه المهمة إلى إلى هؤلاء الموالى الذين نشأوا فى أحضانهم وبين أسرهم ، والذين تمثلوا الفكرة الإسلامية أقوى التمثل ، فأصبحت اللغة العربية عندهم جزءاً من ضميرهم الدينى أوعلى

---

(١) العربية ٣٣ (٢) البيان والتبيين ١/٦٩

حدّ تعبير الأستاذ فوك : « إن لغة القرآن قد صارت فى شعور كل مسلم ، أياً كانت لغته الأصلية جزءاً لا ينفصل من حقيقة الإسلام[1] » وهكذا « لم تهو اللغة العربية فى هوة السقوط الذى حاق بالدولة العربية[2] » ولم « يقحم سقوط الدولة الأموية سنة ٧٥٠ لغة العرب معه فى الاضمحلال والانحلال ، بل لقد شهد عصر النور فى أوائل الدولة العباسية أقصى درجات العناية بالقواعد العربية[3] » .

٦ — وكذلك اختلف نظام هاتين الجماعتين فى الطبقة الأولى من المجتمع اللغوى وتغير ما كان بينهما من نسب وعلائق . فلم تعد الدولة برجالاتها هى التى ترمق العربية وترعاها فى ذروة هذا السلم ، وإنما أصبح ذلك من عمل الأفراد ، ولم يعد هؤلاء الأفراد عربا صليبة دائماً وإنما كانوا فى أكثر الأحيان من هؤلاء الذين استعربوا حقاً واستوَوْا من اللغة على مكان رفيع .

فلْننظر بعد فى الدرجات الدنيا من هذا السلم اللغوى فماذا نرى ؟

ب — أدنى السلم اللغوى :

١ — فى أدنى السلم كانت الطبقات اللغوية التى تواجه العربية للمرة الأولى أو التى كانت قريبة العهد بها . وعن هذه الطبقة التى كانت تأخذ تمارس العربية ، كان أكثر مصادر اللحن وظواهره ، فلم يكن يعصمها منه لا معرفة باللغة ولا قدرة على الخضوع لقواعدها . ولم تكن قراءة القرآن الكريم فى الصلاة لتكفى ، وحدها ، فى صقل مناطقهم اللغوية فكان لابد لهؤلاء الناس ، بحكم الحياة الاجتماعية المتشابكة التى يحيونها ، من أن يصلوا بينهم وبين العربية كائنةً ما كانت هذه الصلة من الوهن أو من الرثاثة أو من الحمل على غير الموضع الذى يجب أن تكون فيه . ومن هنا كان تفاعلها اللغوى منبع كل الملاحن ، سواء فى ذلك مخارج الحروف أو حركات الإعراب أو استواء الألفاظ أو بناء الجملة ، أو ما إلى ذلك من عادات اللغة فى نبرها ونظمها وقواعدها .

٢ — غير أن هذه الطبقة لم تكن لتلازم مكانها هذا الأدنى من السلم اللغوى .. كان فى فرص الحياة الاجتماعية مدى واسع يتيح لها أن تصقل لغتها وأن تقترب بها

---

(١) العربية ٥٠ (٢) العربية ٥٠ (٣) العربية ص ١

من سلامة العربية، غير أن كثرة كثيرة منها كانت لا تغادر منزلها هذا الذى نزلته .. وفى ألسنة هذه الكثرة كانت تتغلب الفارسية فى الجناح الشرقى من المملكة والقبطية والبربرية فى الجناح الغربى .. وحين يتحدث الأستاذ «فوك» عن تغير العلاقات اللغوية فيقول عن العراق مثلا « إن سيل العناصر الإيرانية كان من القوة بحيث كانت الفارسية تحتل مكان التصدر فى القرن الأول[١] » وحين يجهد فى تصيّد الشواهد على ذلك من مثل الإشارة إلى أسماء الأماكن فى البصرة، أو الفرق الساسانية وأسماء القبائل الهندية فى الجيش[٢] أو الجالية الاصبهانية فى البصرة[٣] — فإنما يعنى بالطبع هذه الطبقة من المجتمع اللغوى، سواء هنا فى تصويره للموقف فى البصرة[٤]، أو فى تصويره بعد ذلك للموقف فى الكوفة[٥] أو فيما فعل من القياس على ذلك فى موقف مصر[٦].

٣ — ولغة هذه الطبقة لا يمكن أن تكون هى العربية التى نعرفها ولكنها اللغة التى يعرفونها هم، تجرى على لسانهم بأصوات عربية قدر ما يكون من استطاعتهم أن يقلدوا الأصوات . . وإنما يفهم المستمع إليهم حديثهم ويعى منهم ما يريدون أن يقولوه إذا كان على صلة بموضوع الحديث من نحو، وإذا كان على مثل الإِلْف لهم وكثرة الاستماع إليهم من نحو آخر. فلكلٍّ منهم معادلة لغوية خاصة لا يعيها إلا صاحبها القريب منها والمعانى لها . . وقد كان الجاحظ بارع التنبه حين عرض لهذا فى حديثه عن هذه الطبقة فاستشهد بنماذج من كلام فيل مولى زياد « أهدوا لنا همار وهش » يريد حمار وحش؛ وكلام الجارية التى تذكر المؤنث وتؤنث المذكر، ثم قال: « فزياد قد فهم عن مولاه، والشاعر قد فهم عن جاريته، ولكنهما لم يفهما عنهما من جهة إفهامهما لهما، ولكنهما لما طال مقامهما فى الموضع الذى يكثر فيه سماعهما لهذا الضرب، صارا يفهمان هذا الضرب من الكلام[٧] » وقال: « ولولا

---

(١) العربية ١٤ (٢) العربية ١٤ — ١٥ (٣) العربية ٧
(٤) العربية ١٤ — ١٧ (٥) العربية ١٧ — ١٩ (٦) العربية ٢١
(٧) البيان والتبيين ١/١٦٥

طول مخالطة السامع للعجم وسماعه للفاسد من الكلام لما عرفه ونحن لم نفهم عنه إلا للنقص الذى فينا[1] » .

حـ — ما بين الطبقتين :

١ — وفيما بين هاتين الطبقتين ، فى أعلى السلم اللغوى وفى أدناه ، كانت تتوسط طبقات مختلفة من الناس اكتسبت طبيعتها من موقفها هذا المتوسط ، فهى عربية تأثرت بلغة السكان الأصليين ، وظهر أثرها فى حديثها وعلى ألسنتها ، وهى أعجمية تعلمت العربية ومزجت فيما بينها و بينها فى حديثها وعلى ألسنتها ، وهى على الجملة هؤلاء الناس الذين يتيحون للعوامل اللغوية المختلفة أن تترك طوابعها فى لغتهم و ينساقون فى تياراتها كائنة ما كانت وجهة هذه التيارات . . ولعل من هـذه الطبقات اللغوية المتوسطة هؤلاء العرب الذين أكلوا البقل والمملوح فى حوانيت البقالين ؛ ولعل منها هؤلاء السكان الأصليين الذين أقبلوا على العربية فاجتمعت لهم اللغتان ، واقتربتا فى لسانهم فلم يكن لهم مكان فى أعلى السلم اللغوى ولا فى أدناه ، ولعلهم هم الذين يسميهم الجاحظ بالقرويين مرة والبلديين مرة ، والذين يكثر من الحديث عن أخطائهم ولحونهم . . ولعلّ منها كذلك طائفة من الإماء والجوارى مضَيْنَ فى تعلم العربية ، ولـكنهن لم يبلغن منها و إنما استطعن أن يقمن اللسان بعض الشىء ، فإذا جاء النخاس واحدة منهن وظن أنها رومية وأهلها يزعمون أنها مولدة ، امتحنها بأن تقول ناعمة ، وتقول شمس ، ثلاث مرات متواليات[2] .

٢ — وفى هذه الطبقة المتوسطة أو فى أعلى مراتبها التى تلامس الطبقة العليا من هذا المجتمع اللغوى نشأت كما يبدو لغة عربية سهلة ، أو نماذج للغة عربية سهلة ، يقول عنها نولدكه : « إنه كان هناك تدرج بين صفاء اللغة الفصحى المتقعرة و بين اللهجة العامية ، حتى ان بعض الـكتاب الحساسين كانوا يستعملون مقياساً لغوياً شائعاً لا هو إلى اللهجة المحلية ، ولا هو إلى أرقى الأنواع الأدبية [3] .

* * *

---

(١) البيان والتبيين ١/١٦٢ (٢) نفس المصدر ١/٧١ (٣) فولنر ١٥٧

هذه صورة لطبقات المجتمع اللغوى فى القرن الأول ، ولعل من المفيد أن نلاحظ أن هذه الطبقات لم تكن جميعاً طبقات عاملة فى الحقل اللغوى عملا إرادياً مقصوداً ، فقد كان التطور الذى يصيب اللغة على يديها تطوراً حتمياً تقتضيه الحياة الاجتماعية نفسها و يفرضه تشابكها وتقيمه علائقها . اللهم إلا الطبقة التى كانت فى ذروة السلم فقد كان العرب منها يجاهدون اللحن و يحاولون أن لا يقعوا فيه ، وكان المستعربة منها يحاولون فى جهد مجتهد وتنبه مقصود وعمل صابر ، أن يحوزوا إليهم هذا اللسان العربى وأن يميتوا فى أنفسهم ما وسعهم ذلك ، لغاتهم ، وأن يستبدلوا منها عربية فصيحة تضعهم والعربَ ، من حيث الفقه الدينى أو السلطان السياسى ، موضعا واحداً لا تفريق فيه . . ومن هنا كان الأمر فى هذه الطبقة أمر دُرْبة وإعداد ، على حين كان فى الطبقات الأخرى أمر هذا التطور الذى يمضى فيلف الجماعات كارهة أو راضية .

* * *

آية هذا كله أن الحياة اللغوية فى المدن والأمصار الإسلامية فى القرن الأول كانت لها خصائصها ومعالمها . وكان الناس فى صلتهم بالعربية أو بعدهم عنها طبقات متباينة تؤلف فى ذاتها مجتمعاً لغوياً خاصاً له مميزاته وطبقاته — وقد كان هذا المجتمع متداخلا متحركا بعيد الأطراف ، وكان فى ذروته أصحاب مبدأ تنقية اللغة من العرب ومن المستعربة — وكان فى أدناه هؤلاء الذين أقبلوا يخالطون العرب — وكان يتوسطه أولئك الذين كانوا يتأرجحون بين اللغة العربية و بين اللغات المحلية .. وقد كان عمل الطبقة الدنيا عملا مفسداً للغة ماسخاً لمظاهرها وأصولها وقواعدها على السواء — وكان عمل الطبقة العليا أن تصلح من فسادها وأن تجمل من تشويهها — أما الطبقة اللغوية المتوسطة فكانت ، بحكم صلتها بمن دونها واستشرافها مَنْ فوقها ، تحاول أن تخرج بلغة سليمة بسيطة قدر ما يسعها من أمر السلامة والبساطة .

وليست معالم هذا المجتمع اللغوى فى كل المدن والأمصار الإسلامية سواء فى الموضوع ، ذلك أننا نملك ثروة من الشواهد عليه والصور له فى حياة المجتمع فى العراق

أكثر ما نملك . . غير أنه حين تفوتنا الشواهد فى مصر أو فى شمال إفريقية أو فى بعض الأمصار البعيدة فى شرقى المملكة الإسلامية ، فإن طبائع الأشياء لن تفوتنا ، ومذاهب الحياة اللغوية التى نصوغها هنا لن تتخلّف هناك ، والأمر فى جملته سواء ، على ما يكون من بعض الفروق فى سرعة انتشار الإسلام أو بطئه ، وفى قوة الاختلاط الاجتماعى أو ضعفه . وفى ذلك يلاحظ الأستاذ فوك أنه « إذا تعذر كشف أثر القبطية فى عربية التفاهم فى أثناء القرنين الأولين فذلك قد يكون راجعاً إلى طبيعة مصادرنا . فلو أن مصر منيت بكاتب مثل الجاحظ الذى أُولع بتصوير مستوى الطبقات الدنيا والوسطى بين سكان المدن فى القرن الثانى فربما كان أفادنا أن العلاقات اللغوية فى الفسطاط القديمة لم تختلف كثيراً عنها فى البصرة والكوفة(١) » . وما يقوله الأستاذ فوك عن مصر بوجه خاص ينطبق على شمال أفريقية وعلى البلاد الإسلامية فى الشرق فيما دون النهر وفيما وراء النهر بوجه عام .

الخلاصة

وبعد ، فقد تمثل الحديث عن الحياة اللغوية ، فى هذا الكتاب ، فى حكاية هجرة اللغة فى هذه المواطن الجديدة وانتشارها فيها واستقرارها فى أطرافها على مثال ما كان من هجرة العرب وانتشارهم واستقرارهم .

وقد انشعب الحديث عن هذه الهجرة اللغوية فى شعبتين كبيرتين : تطور اللغة الكمى وتطورها الكيفى .

وفى التطور الكمى استطعنا أن نفيد من كل دراسة حركة الفتوح ، وأن نجد أن هذه الحركة لم تكن إلا تمهيداً لهذه الحياة اللغوية الجديدة وشق السبيل أمامها وإتاحة ميادين الصراع والغلبة لها ، واستطعنا كذلك أن نفيد مما كان من أحاديث التعريب المتفرقة فى أعقاب كل فصل من فصول الفتوح .. غير أنه كان لابد من أن تتخذ دراسة التطور الكمى هذا شكلا عاماً يجمع أطرافها بالنظرة الشاملة وينتهى بها إلى قانون

(١) العربية ص ٢٢

عام ، نستطيع أن نتعرف معه مدى الانتشار وسعته ومناطقه . ومن هنا كانت معالجةُ التطور الكمى فى ضوء هذه الغاية ودراسةُ ما كان يعترض العربية وما كان يُمَهِّدُها ، وتصويرُ الوضع اللغوى فى الأقطار المفتوحة ، والقرابة بين العربية و بين اللغات التى لاقتها ، وما إلى ذلك من مناحى البحث التى عرضنا لها . . من هنا كان ذلك كله جديراً أن ينتهى بنا إلى تخطيط انتشار العربية وتطورها الكمى فى علاقة عامة ركزنا بها كل أطراف هذه الأحاديث .

وحين استوى هذا القدر من الحديث عن التطور الكمى بدأ الحديث عن التطور الكيفى، وقد وجدنا أنه ينقسم إلى تطور داخلى وتطور خارجى . . . . فى التطور الداخلى تحدثت عن المراحل الأخيرة التى مرت بها العربية قبل انطلاقها مع الجيوش الفاتحة ، وعن استشرافها للتوحد وتشذيبها للهجات . . ولخصت هذه المراحل فى ثلاث : التصفية والتقوية والتقرب من التوحد . . وأبنت أن هذا التطور اللغوى على الألسنة كان يتوازى موازاةً كاملة مع التطور الداخلى لحياة الجماعة وانضمام شتاتها ووحدة التيار الذى كان يسوقها .

وفى التطور الخارجى وجدت أن جماع الأسباب التى تكمن وراءه إنما هى فى الاختلاط الذى أتيح للعرب ، حين التقوا بهذه الأجناس والأقوام والألوان ، وأن هذا الاختلاط يفسر وحده ما كان من هذا التطور اللغوى . . ولذلك درست مظاهر هذا الاختلاط فى الأرض مرة ، وفى الجيوش مرة ، وفى السبى مرة ثالثة، فى مبحث خاص . . وخرجت بعد إلى مبحث آخر تناولت فيه آثار هذا الاختلاط فى لغة السكان حيث درست نشأة لغة التفاهم ، وفى اللغة العربية حيث درست فشو النحو ، وفى النتائج التى آل إليها حيث درست نشأة النحو ، جاهداً أن أتبين ذلك كله فى ضوء الحياة الاجتماعية وفيما تدفع عليه وتضطر إليه .

وقد حاولت أن أتعرف إلى لغة التفاهم هذه وأن أعرض لنماذجها وأن أتبين خصائصها — كما حاولت أن أدرس فى فشو اللحن مظاهرَه ، ومصادرَه ، وتفشّيَه ،

والوقايةَ منه . . فلما قادنى ذلك إلى الحديث عن نشأة النحو لم أحاول أن أعرض لهذه النشأة ، كما تعرض لها الذين يؤرخون العلم تأريخاً زمنياً ، وإنما كما تكون محاولة تأريخه الاجتماعى . فكان حديثى عن نشأة النحو ونموه حديثاً ذا لون خاص ، تجنبت فيه هذا العلم على أنه علم مستقل عما حوله وعمن حوله ، وتجنبت جزئياته ودقائقه ، والتزمته وفسرته من حيث هو علم نشأ فى الحوض الذى كانت تعيش فيه هذه الجماعة وفى نطاقٍ من اهتماماتها ومشكلاتها الحيوية . . أعنى من حيث أنه كان استجابةً للحياة اللغوية وتعبيراً عن فسادها من نحو ، وطموحاً أن تتخلص من هذا الفساد من نحو آخر . . وبتعبير ثان ، من حيث أنه كان نتيجة لفشو اللحن وأثراً لمحاولة تنقية اللغة وتحقيق الصفاء لها .

وقد لخصتُ مراحل الحياة فى عمر هذا الوليد الجديد ، وعرفت أين كانت بداءته وكيف كانت ، وفيم كانت ، ومن الذين تولَّوْا أمرها . . ووجدت فى هذه المراحل تجاوباً كاملا مع حياة الجماعة . . وبذلك استطعت أن أضع حركة النحو فى مكانها من الاجتماع اللغوى .

أما الفصل الأخير فكان خطوة أخرى وراء التعرف إلى ما كان من التطور اللغوى ، وكان تتويجاً لهذا التطور .. فقد تركنا لغة التفاهم تدرج على ألسنة الناس بكل ملاحنها وتأخذ تنمو وتقترب من العربية ، وتركنا النحو واللحن يتصارعان هذا الصراع القاسى ، فكان لابد أن نشهد ما كان من آثار ذلك . ومن هنا كان هذا الفصل الأخير عن العلائق اللغوية فى القرن الأول ممثلًا فى مظهرين : مظهرٍ من حياة اللغة نفسها ، وقد كان ذلك موضع بحث عن تطور لغة التفاهم ، ومظهرٍ من حياة المتكلمين بها وقد كان ذلك موضع بحث طبقات المجتمع اللغوى . . وفى تطور لغة التفاهم انتهيت إلى ما كان من أمر نشوء اللغة العربية البسيطة ، وفى طبقات المجتمع اللغوى استطعت أن أرسم صورة واضحة لما كان من تناثر الناس فى هذه المناطق على الدرجات المختلفة من السلم اللغوى ، ومن هم الذين كانوا يقفون فى ذروته أو يعيشون فى الدرجات الدنيا منه أو يتوزعون ما بين هذه وتلك .

وبذلك اكتملت دراسة الحياة اللغوية .. وهى دراسة رأينا أنها لاتقوم على معالجة جزئيات المسائل قدر ماتقوم على دراسة المعالم الكبرى التى كانت تنتظمها ، وهى تعنى بهذه الجزئيات قدر مايفيدها ذلك فى التعرف إلى الروح الكبرى التى سيطرت على تطور اللغة العربية وقد ضبطتُ خطى هذا التطور وعرّفتُ به هذا التعريف النير الواضح . فقد كان هذا التطور قبلُ مكان حدس وتقدير ، أو مكان جهالة وغفلة ، أو مكان لمح عائم ... ولم يكن بين أيدينا — قبل الدراسة القيّمة الأخيرة التى قام بها الأستاذ « فوك » فى كتابه « العربية — دراسات فى اللغة واللهجات والأساليب » وترجمها الأستاذ الدكتور عبد الحليم النجار فى الفترة الأخيرة ، والتى أجد من الحق أن أشيد بها للذى فتّحت لى ، وأنا أعانى البحث ، من مجال القول — .. لم يكن بين أيدينا دراسة خاصة بهذا النحو من حياة اللغة ولا تعريف بما كان من تدرجها منذ خرجت من الجزيرة غريبةً عن ألسنة السكان الأصليين فى المناطق المفتوحة حتى كانت على ألسنتهم وفى ضمائرهم . ولعل هذه الدراسة أن تكون فى ذلك من أولى الدراسات ، ولعلها أن تكون فاتحة طيبة لما نأمل بعد من خير وسعة .

الكتاب الرابع

التطـــــــور الأدبى

مقدمة

تمهيد ، وصلة ، وتحديد

١ — تمهيد

ا — لم تكن الرساله الإسلامية فى الحياة العربية حادثاً دينياً فحسب ، وإنما كانت — فيما تبينا من دراساتنا السابقة — حادثاً اجتماعياً ضخما تناول بالتأثير كل مظاهر الحياة ، وصبغت ألوانه كل مجالات النشاط ، وألقى طوابعه على الحياة النفسية الداخلية الخاصة والحياة الخارجية الاجتماعية المشتركة . . لم يفلت منه جانب ، ولم يستعص عليه طرف ، وإنما امتد أثره واسعاً عريضاً فشمل عواطف الناس وأفكارهم وأعمالهم وسلوكهم ، وتلونت به قواهم الداخلية والخارجية قدر ما أتيح لها أن تتفاعل معه وتنفعل به ، وكان لها من هذه الصلات المتصلة مجال لأن تتفتح فى صور جديدة كانت كامنةً أو مستترة فى أعماقها .. فلما جاء الإسلام كشف عنها عند الذين كانوا يستشرفونها وألقى بذورها فى نفوس الذين كانوا يغفلون عنها . وكان من ذلك كله حصاد جديد هو هذه الحياة الإسلامية بكل طوابعها وخصائصها وألوانها .

ب — والحياة الأدبية كانت جزءاً من هذه الحياة الاجتماعية .. ولا نزاع فى أنه أصابها من التأثر ما أصاب الحيوات الأخرى ، وأنه لحقها من التفاعل مع الرسالة الجديدة التى كانت تحمل أنسامُ الجزيرة أصواتَها وأصداءها ، وتنشر عقائدها ومثلها ، وتبشر بقيمها ودعائمها ، مثلُ القدر الذى لحق الحياة النفسية للعرب البادين والمستقرين . ومن مهمتنا فى هذا الفصل أن نبين عن مدى هذا التأثر وعن طبيعة هذا التفاعل وما أدّى إليه من صور وما اتخذ من أطوار .

ح — والتطور الذى لحق الحياة الأدبية يمكن أن يرتد إلى المصادر الثلاثة التالية :

المصدر الأول : ما كان من أثر الدين نفسه ، من حيث قيمه التى بشّر بها ومفاهيمه التى دعا إليها ، وأثر هذه القيم فى نفوس الناس ، وسيطرة هذه المفاهيم وغلبتها بهذا القدر أو ذاك ، وما كان من الهجرة النفسية التى باعدت بينهم و بين عوالمهم التى كانوا يعيشون فيها أو يحاولون التخلص منها .

والمصدر الثانى : أن هذا الدين نفسه كان يخالف عن الأديان الأخرى جميعاً من حيث أن معجزته الكبرى كانت معجزة بيانية ، وأنه استثار قوى الإعجاب والدهشة فى نفوس العرب من حيث هذا الفن القولى الذى سما به ومُكِّن له منه ، وأن آياته وسوره لم تكن لتلفت العقول وحدها ، و إنما كانت كذلك تملأ القلوب وتنفذ إلى أعماق الأفئدة ، وتترك فيها آثارها العميقة .

والمصدر الثالث : أن هذه الحياة الإسلامية الجديدة لم تبق حيث بدأت دعوتها أو حيث امتدت بها هذه الدعوة فى السنوات الأولى فى الجزيرة ، و إنما هى جاوزت الجزيرة إلى الضواحى فى الشام والعراق ، وجاوزت الشام والعراق إلى ما وراء ذلك من أقطار الإمبراطورية الفارسية وولايات الإمبراطورية البيزنطية ، وسكنت هنا واستقرت هناك . . ونشرت لغتها ودينها ، وانتشرت هى كذلك بأُسرها وقبائلها ودمائها ، وشهدت فى هذه المواطن كل جديد دهشت به وتفاعلت معه ، وكان له فى حياتها الفنية أثره القريب أو البعيد ، الظاهر الذى تبدّى أو الخفىّ الذى استكنّ ، حتى قُدِّر له أن يبدوَ بعدُ .

وعلى الجملة فالتطور الذى أصاب الحياة الأدبية لم يقتصر على هذه المصادر الداخلية فى الهجرة النفسية أو فى الإعجاز الفنى و إنما هو تعدى ذلك إلى هذه الهجرة الخارجية التى نشرت لأعين العرب آفاقا فسيحة ودُنى رحبة .

و إذا كنا نحب أن نؤرخ التطور الأدبى الذى جاء أثراً من آثار الفتوح الخارجية فليس فى وسعنا أن نفصل بين هذه المصادر الثلاثة ولا أن نهدر بعضها ، فقد كان عملها كلاًّ متكاملاً . كانت العقيدة طريق الهجرة النفسية ، ودفعت

الهجرةُ النفسية إلى هذه الهجرة الخارجية ، وحدّدت الهجرةُ الخارجية آفاقَ التطور الأدبى ورسمت له أُطُره .. ومن أجل ذلك لن يغيب عن أعيننا ، فى دراسة هـذا التطور ، أن نلحظ هذه المصادر جميعاً وأن نرى بعضها وراء بعض فى التعرف إلى الصور التى اتخذتها الحياة الأدبية .. فليس هناك نقطة واحدة ، و إنما هناك هذا الخط الذى شاركت فى تأليفه هذه المجموعة من النقاط المتصلة المتتالية .

٢ — صـــلة

ا — ومن المؤكد أن التطور الأدبى لم يكن مقدمة ، ولـكن كان نتيجة ، بمعنى أن الهجرة التى دفعت العرب فيما وراء الجزيرة والفتوح التى انساقوا فيها ، كانت سبباً فى التطور اللغوى الذى تحدثنا عنه فى الـكتاب السابق . . وفى هذه المقدمات جميعاً ، من مثل انتشار الدين وخضوع البلاد للنظم الإسلامية ، وفشوِّ اللغة العربية ، وجريان الألسن بها على سبيل الحديث العادى أو التعبير الفنى .. فى هذه جميعها وفى مثلها ، تـكمن بذور التطور الأدبى . فهذه الهجرة وتلك الفتوح كانت سبباً فى التطور الأدبى عند العرب من نحو ؛ والتطورُ اللغوىُ فى الأقطار المفتوحة وانتشارُ العربية كان سبباً فى التطور الأدبى عند غير العرب من نحو آخر . . . و بذلك يكون هذا التطور الأدبى الذى نعنى بدرسه هنا تتويجاً لـكل حلقة العوامل التى تقدمته ، وتركيزاً لـكل سلسلة التطورات التى جاءت قبله ، وتعبيراً عنهـا جميعاً منذ بدأ الرسول الـكريم تبتّله فى غار حراء حتى استقر المسلمون فى كاشغر فى أقصى الشرق وفى إسبانيا فى أقصى الغرب .

ب — ومن هنا يجب أن يكون نصب أعيننا كل هذا الماضى الطويل الذى جهدنا فى تصويره منذ كان تشـكل الانطلاقة العربية داخل الجزيرة حتى كان تمددها واتساعها وآثارها فى حياة الأقطار الأخرى التى نزلتها ، وتأثرها بهـا . . فهذا الماضى يمثل فى التطور الأدبى كل قراباته الداخلية وجذوره البعيدة ، أما صورته

الخارجية وثماره القريبة فذلك ما سنحاول أن نصل إليه ونتعرف عليه فيما نستقبل من مناحي البحث وفروعه .

لقد وجدتْ العربية نفسها فى مناطق لم يكن لها بها كبيرُ عهدٍ وفى مناطق لم يكن لها بها عهدٌ من قبل ، وكان عليها أن تكون أداة الحديث مرة فى بعض الطبقات وسبيل الفن القولى مرة فى طبقات غيرها . . وكان للدين من حيث هو نظام اجتماعى عميق النفاذ فى الحياة الداخلية أثرُه فى تثبيت أقدامها وصدّ العاديات الإقليمية التليدة أن تطغى عليها . . ولهذا جاء التطور الأدبى على أعقاب العقيدة الإسلامية وجاء كذلك على أعقاب اللغة العربية . . وساعد استقرار العرب فى تلك المناطق على أن يُنْضِج ذلك كلُّه هذه الثمرةَ فى الحياة الأدبية ، وهى حياة يبدو واضحاً لنا بعدُ أنها لم تكن إلا نهايةً لهذه العوامل المختلفة ، وجمعاً متمازجاً لنتائجها ، وتمثيلا فنياً لهذه النتائج .

٣ — تحـــديد

لقد بدأ الأدب العربى — منذ ردّد الرسول صلوات الله عليه الآيات الأولى التى أُوحيت إليه على الأدنين من آله وأصحابه الذين آمنوا به — طوراً جديداً ، وشقّتْ له الدعوة الإسلامية مدارجه الجديدة ، واستمر هو فى هذه المدارج فى الجزيرة وفيما حول الجزيرة حتى أضحى بعدُ جزءاً من الحياة الإسلامية فى كثير من الأقطار . . وعلى نحوٍ مقارب لما كان للغة العربية — حين اتسق ما بينها و بين الدين من صلات ، واستوثق ما بينهما من علائق — كان الأدب كذلك يؤكد صلته بالدين ويحاول أن لا يباعد ما بينه و بينه ، ولقد غلب أحياناً على ألسنة بعض الشعراء فعاد جاهليته الأولى ، واستوى على ألسنة شعراء غيرهم فقادها وساوق خطاه إلى خطاها ، وواكبته الحياة الدينية فى هذه المهاجر الجديدة حيناً وانفصلت عنه حينا آخر ، ووازته واقتربت منه ، وفارقته وابتعدت عنه ، وكان بينهما هذه العلائق التى تخضع للمدّ كما تخضع للجزر . . فلْنحاول أن نتعرف ماذا كان من هذه الأطوار التى

مرت بها الحياة الأدبية . . ماذا كانت معالمها التى كسبتها مع حركات الفتح ، وماذا كانت المعالم التى تخلّتْ عنها ؟ ما الألوان التى اصطبغت بها والألوان التى جُرّدتْ منها ؟ أكان للأدب هنا مفهوم جديد فى الدعوة الإسلامية وماذا كان من خصائص هذا المفهوم وطبيعته ووظيفته . . وكيف جُنّد فى هذه الحياة الجديدة ؟ وهل استطاع أن يحقق طبيعته هذه ووظيفته ، وما مدى توفيقه فى ذلك أو تقهقره عنه ؟ . وعلى الجملة كيف كان تطور هذا الأدب فى مهاجره التى نقل إليها وعاش فيها ، وما الصورة الواضحة التى نستطيع أن نتمثل فيها هذا التطور ؟ هل يكون فى وسعنا أن ندرك العوامل التى كانت تجتذبه فى هذا النحو أو ذلك ، وتدفعه فى هذه الوجهة أو تلك ؟ . كيف مضت هذه الحياة الأدبية سيرتها وما مدى ما كان بينها و بين الحياة اللغوية من افتراق أو تلاق ، ومن تواز أو تباعد ، ومن بداية أو نهاية . ومن هم أولئك الذين كانوا ولُوا أمرها وحققوا فى نماذجهم الأدبية تطورها . . ما مراحل هذا التطور وأدواره ؟ .

إننا نستطيع أن نجمل دراسة هذا التطور الذى مرت به الحياة الأدبية فى أعقاب الفتوح فى دورين اثنين كبيرين :

الدور الأول — دور الهـــدوء .

الدور الثـانى — دور اليقظة والتفتح .

فلْنمض فى التعرف إلى ما كان من شأن الحياة الأدبية فى هذين الدورين وما غلب عليها من خصائص ومميزات

الباب الأول

الدور الأدبى الأول

دور الهدوء

لم تلق الحياة الأدبية فى هذا الدور كبير رعاية ، ولم تصب حظاً واسعاً من اهتمام المسلمين . فقد شغلهم عن أن ينظروا فى ذوات نفوسهم الشاعرة هذه الهزة الفكرية العميقة التى جاءت مع الإسلام ، ثم صرفتهم حياة الفتوح الدانية ، والضرب فى الأرض الذى لم يهدأ ، والتنقل بين بلد و بلد — عن أن يخلدوا إلى الهدوء أو يستشعروا الطمأنينة . وتضافرت عوامل كثيرة أخرى من مثل موقف الإسلام من الشعر ، وموقف الشعراء فى مكة من الرسول ، ومفهوم الأدب فى الحياة الإسلامية على ماسنرى ذلك بعدُ — على أن تهب هذا الدور ملامحه الرئيسية ، وأن تلوى أعناق العرب عن هذا اللون من التنفس الأدبى .

ولكن الشعر لم يُنتزع من نفوس العرب انتزاعاً ، ولم يمح منها محوا ، فكان لابد له أن يظهر فى هذه الصورة أو تلك : فى شعر الفتوح ، وتمجيد البطولات الحربية ، والإشادة بالإسلام ، وماينطوى عليه شعر الفتوح والمغازى من أبواب أخرى لاتتعارض مع الحياة الإسلامية ولكنها تدور فى عالمها الرحب وتنضوى فى لوائها العريض .

وواكب هذا الصمتَ الشعرى لونٌ من التدفق النثرى ، وظهر هذا التدفق على شكل خطب مرة ، ورسائل مرة أخرى ، وكان فى كثير من المرات تعويضاً عن السلائق الشعرية الأصيلة ومخالفةً عن اتجاهها .

وكان من هذا كله أن اتخذ الأدب فى هذا الدور جملة من الطوابع قد تـكون تـفيراً لملامحه الـكبرى ومنازعه الرئيسية .

إن لنا إذن أن نركز مظاهر الحياة الأدبية فى هذا الدور فى الفصول التالية :

١ — مكان الأدب ، والشعر خاصة ، فى الدعوة الإسلامية .

٢ — أثر الاستنفار للجهاد والاستجابة له فى الحياة النفسية للعرب .

٣ — التنفس الأدبى (شعر الفتوح — نمو الأدب النثرى)

٤ — الطوابع العامة للأدب فى هذا الدور .

الفصل الأول

مكان الأدب ، والشعر بخاصة ، فى الدعوة الإسلامية

القسم الاول

الأدب بوجه عام

أين كان مكان الأدب فى الحياة الإسلامية ؟ وماذا كان موقف الإسلام من الشعر بخاصة ؟ . هل كان هنالك ظروف معيّنة فى حياة الدعوة هى التى أنزلت الشعر والشعراء هذه المنزلة فى صدر الإسلام ؟ أم أن الأمر يعدو هذه الظروف إلى أنه كان للأدب فى الحياة الإسلامية مفهوم خاص ومهمة معينة ، وأنه التزم ذلك حينا وخرج عنه حيناً آخر ، وكان من هذا الالتزام له والخروج عنه قصة الحياة الأدبية ومكانتها من الدعوة الإسلامية ؟.

١ — مهمة الأدب

لسنا نحب أن نذهب بعيداً فى تفصيل القول ، وحسبنا أن نشير إلى أن طبيعة الفكرة الإسلامية كانت تحب أن تهيل على الحياة الأدبية مفهومها الخاص ؛ وكانت ترى الأدب صورة من صور التعبير عنها وأداة من أدوات التمثيل لها ، فلم يكن الأدب عندها هذه الأُلهية التى تتلهّى بها طبقة خاصة من الناس ، ولا هذا الترف الذى يستمتع به فريق من القادرين عليه . . وإنما الأدب هذه المادة التى تغذو الناس جميعا وتُسَخَّر للناس جميعاً ، وإنما هو هذه القوة النفسية الهائلة التى تجندها الجماعة فى سبيل غاياتها ومثلها . . فكان على الذين يريدون القول أن يلتزموا هذه المثل وأن يستهدفوا هذه الغايات ، وإلاّ صمتوا .

ومن المؤكد أن هذا المفهوم الخاص الذى أخذت به الحياة الإسلامية الحركةَ الأدبية لم يكن شيئاً بدعاً فى حياة الجماعات الإنسانية ، وفى استجابتها لتطوراتها الفكرية ؛ فالدين الجديد كان أسلوباً من أساليب الفكر ، ونمطاً من أنماط السلوك ، فكان لا بد له أن يترك آثاره فى الحياة الفنية التى تتوّج الحياةَ النفسية للناس ، وتُمَثِّل لأعمق منازعها وتطلعاتها ، وتعبر عن مساربها الروحية الموغلة ، وخلجاتها الوجدانية البعيدة . . ومن هنا كان يجب للأدب فى عرف هذه الجماعة الجديدة ، أو الصفوة التى أُشربت العقيدةَ فى أكمل صورها — أن يكون قوة فاعلة فى نطاقٍ من حقائق الدين وغاياته النفسية والاجتماعية . . والأدب الذى يخرج عن ذلك ليس جديراً أن يحل فى النفوس محل الأدب الذى يُرْوَى أو يُنشد ، والخيرُ للإنسان حينذاك أن يملأ قلبه من آيات القرآن وسوره وأحاديث الرسول وخطبه .

٢ — قيمة الأدب

هذه المهمة التى أناطت بها الحركة الإسلامية الأدبَ ، إنما تكتمل فى أذهاننا حين نذكر أن الإسلام كان فى صورته التعبيرية حركةً أدبية معجزة . . والقرآنُ الكريم — وهو الكتاب الذى قامت عليه الدعوة الإسلامية — إنما كان أثراً أدبياً بارعاً ، ملأ نفوس العرب دهشة وروعة ، وكان بيانه و إعجازه سبيلاً إلى قلوب كثرة كثيرة منهم ؛ فلم تكن مهمة الأدب فى الحياة الإسلامية لتقتصر على أن تكون أداة فى يد الدعوة مسخّرة لغاياتها ، ولكنما كان للأدب قبل ذلك وفوق ذلك قيمته الأصلية الخاصة . . هذه القيمة التى جاءته من أنه كان الإطار الذى انسكبت فيه صور الفكرة الإسلامية ، وكان كذلك المادة التى عبرت عن جوهرها الفكرى ومنازعها الوجدانية ومسالكها الخيِّرة ؛ فإذا ذُكر الأدبُ فى الدور الإسلامى الأدبى ذُكرت معه كل هذه القيم الرفيعة التى مُثِّلَتْ للناس به : عُرِضت لهم بألفاظه ، وصُوِّرت لهم بأساليبه ، وسيقت فى مسالكه الفنية المعجزة .

ولم يكن القرآن الكريم وحده مصدر هذه القيمة التى استمتع بها الأدب ،

ولـكنما جاءت بعد ذلك أحاديث الرسول وخطبه وتصرفه فى أساليب القول ، وامتلاكه لأزمّة البيان ، تأييداً لقيمة الأدب فى الحياة الإسلامية ؛ فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم حريصاً على أن يتحدث إلى الناس إن تحدث إليهم ، أو يخطبهم إذا اقتضى الأمر أن يخطبهم ، بألوان من الفن القولى الرفيع ، تسمو عن مستوى الحديث اليومى ، وتقصد قصداً واضحاً مؤكداً إلى الجمال أو ما يتصل بالجمال من الوضوح أو التأثير أو الصفاء والصقل ، وتسلك إلى ذلك كل أساليب التمثيل والتصوير والحوار ، حتى يظل لها دائماً إشراقها وارتفاعها ، وحتى يطبعها دائماً طابع الأصالة الأدبية العميقة .

وكذلك نرى أن القرآن الـكريم وأحاديث الرسول ، وهما أول المنابع التى استقى منها المسلمون حياتهم فى كل مجالاتهـا العلمية والفنية والخلقية ، وفى كل مسالـكها الحيوية والعملية ، لم يكونا يؤكدان قيمة الأدب تأكيداً نظرياً ، وإنما كانا كذلك يقومان عليه ، ويتمثّلان به ، ويجعلان منه صورة لهما ، وتعبيراً عنهما .

بل إن هنالك ما هو أكثر من ذلك وأعمق دلالةً على قيمة الأدب فى الحياة الإسلامية ، فقد كان هذا الأدب هو اللون الفنى الوحيد الذى تقبله الإسلام وارتضاه وتنزّل به . . كان جماع الفن عندهم . . أما ألوان الفن الأخرى فقد كانت محرّمة حيناً ، ومحاربة مرة ، ومهملة طوراً . . لم يكن هنالك مجال للنحت ولا للتصوير . . ولم يكن بين الإسلام وبين الموسيقى إلا ما يتصل بترتيل القرآن ، أعنى تجويد تلاوته ، ولذلك كان أمام الطاقات الفنية المختزَنة فى النفس المسلمة أن تتسرب فى هذا الفن القولى وحده لا تعدوه ، أولا تملك أن تعدوه ، إلاّ إنْ هى وطئت بعض المناطق المحرّمات .

وعلى ذلك كان جماع الإهتمامات الفنية فى حياة الجماعات الإسلامية إنما هو فى هذا المظهر القولى من مظاهر التعبير ، ولعلّ هذا أن يفسر لنا ما كان بعدُ فى العقود

القريبة ، فى النصف الثانى من القرن الأول وفى النصف الأول من القرن الثانى ، من العناية القوية بهذين النحوين من هذا المظهر الفنى: ناحية الصحة ووقاية التعبير القولى من الأخطاء والانحرافات ، وناحية الجمال فى تزيين هذا التعبير وتحسينه وتجميله . . أعنى ما كان من العناية بعلمى النحو والبلاغة ونضجهما هذا النضج المبكر، والكثرة الكثيرة من المؤلفات التى كتبت فيهما والتى ندر أن يكون لها فى لغة أخرى مثل هذه الوفرة والغنى والإسراف فى الدقائق .. حتى كان أحدهما من العلوم التى نضجت واحترقت أو أوشكت أن تحترق .

٣ — الارتباط بين قيمة الأدب ومهمته

كذلك تستبين لنا قيمة الأدب الرفيعة فى الحياة الإسلامية ومهمته . . وقد كان بين القيمة والمهمة ترابط كامل وصلة متصلة . . فالمنزلة السامية التى يهبها المجتمع الإسلامى لهذا الأدب تكاد تكون وقفاً على هذا اللون المحدّد من الأدب الذى يلتزم الوفاء بالمهمة المنوطة به والموكولة إليه .. فليس كل الإنتاج سواء فى التقدير ، وليس كل الثمرات الأدبية سواء فى التقويم . وما لم يضع الأدب دائماً نصب عينيه هذه الغايات البعيدة التى رُصد عليها ووُسِّدت إليه ، فليس جديراً أن يحل فى نفوس الجماعة محلاً كريما . . فالنبى صلى الله عليه وسلم يستمع إلى شعر حسان ، يدفع عنه ويرد أذى المشركين بمثل هجوهم ويُشيد بالذى أضفى الإسلام على الجماعة العربية ، فيهتز لإنشاده وينتشى بقصيده ، ويقول له ما معناه وهو يستزيده « اهجهم ومعك جبريل روح القدس والْق أبا بكر يعلِّمْك تلك الهنات[1] » على حين يستمع الخليفة الثانى

(١) العمدة لابن رشيق ١/١٢ والحديث أخرجه الشيخان فى صحيحيهما والطيالسى وأحمد فى مسنديهما والطبرانى فى المعجم الصغير (ص٢٢/٢٠٧) والخطيب فى تاريخه (١٤/٣١) من حديث البراء بن عازب بلفظ : اهج المشركين فإن جبريل معك . وفى رواية للحاكم فى المستدرك (٣/٤٨٨ — ٤٨٩) من حديثه فى قصة قولهم إن أبا سفيان بن الحارث يهجوك ، وفيه ثم قام حسان فقال يا رسول الله ايذن لى فيه . وأخرج لساناً له أسود ، فقال يا رسول الله ايذن لى إن شئت أفريت به المزاد فقال : اذهب إلى أبى بكر ليحدثك حديث القوم وأيامهم وأحسابهم ثم اهجهم وجبريل معك ، وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبى . وهو عندى حسن لغيره . وأخرج مسلم من حديث عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اهجوا قريشاً فإنه أشد عليها من رشق بالنبل =

إلى حسان نفسه ، وقد كُفَّ بصره ، وتسربت إلى الجماعة الإسلامية مظاهر من الخلاف واستيقظت بين الأنصار والقرشيين خصومات ، وأهاجت هذه الخصومات الشعرَ على لسان شاعر الرسول ، فيمسك الخليفة بأُذنه يجرّه إليه وهو يقول : « أرغاء كرغاء البعير . (١) »

وفى فرق ما بين هذين الموقفين تتجلى الصلة بين قيمة الأدب ومهمته فى الحياة الإسلامية : تستوى القيمة الفنية ويتحد الشاعر ، وإنما يتباين التوجيه ويختلف الهدف ، فيكون الشعر فى المرة الأولى مؤيداً بروح القدس ، ويكون هذا الشعر نفسه فى المرة الثانية رغاءً كرغاء البعير . . . فليس الأدب فى الحياة الإسلامية تنفساً فنياً مجرّداً عن كل غاية ، وإنما هو تنفس له غايته التى يجب أن ينطوى فيها . . . وفى نطاق هذه الغاية من مصلحة الجماعة وأُلفتها ، والتعفية على جراحاتها الماضيات ، ونُشْدان مُثُلها التى تستشرفها ، وجلاء هذه المثل ، يستطيع الأدب أن ينزل منزلته السامية ، وإلا لم توطَّأ له إلى القلوب المسالك . . فالصلة بين قيمة الأدب وبين مهمته ليست صلة واهية ، ولكنها هذه الصلة المتكاملة : كلما كان الأدب أقرب إلى أن يفى بحاجات الجماعة كان حظه من التقويم أوفى ، ونصيبه من التقدير أوضح وأكرم .

آية هذا كله أنه كان للأدب فى الحياة الإسلامية الجديدة مهمته : وهى تتلخص

= فأرسل إلى ابن رواحة فقال اهجهم ، فهجاهم فلم يُرض ، فأرسل إلى كعب بن مالك ، ثم أرسل إلى حسان بن ثابت ... فقال والذى بعثك بالحق لأفرينهم بلسانى فرى الأديم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تعجل فإن أبا بكر أعلم قريش بأنسابها ، وإن لى فيهم نسباً حتى يلخص لك نسبى فأتاه حسان ثم رجع فقال ، يا رسول الله قد لخص لى نسبك ، والذى بعثك بالحق لأسلنك منهم كما تسل الشعرة من العجين . قالت عائشة فسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لحسان ، إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما نافحت عن الله ورسوله . وقال : هجاهم حسان فشفى وأشفى قال حسان :

هجوتَ محمداً فأجبت عنه وعنـد الله فى ذاك الجزاء

... الأبيات

خرّج هذا الحديث والأحاديث التالية الأستاذ ناصر الدين نوح الألبانى ، فله الشكر .

(١) الأغانى « دار الكتب » ٤/١٤٤ ، وفى العمدة ١٠ « أرغاء كرغاء البكر »

فى أن تقول الخير أو تؤثر الصمت .. وكانت له قيمته وهى قيمة رفيعة تُرَكِّز فى ثناياها كل النشاط الفنى الداخلى وتتجه به هذه الوجهة من الفن القولى .. وكان بين هذه القيمة وتلك المهمة هذا التداخل المتداخل ، فلا يكون الأدب أدباً مُثاباً أو مُجازاً ولا يحقق قيمته إن هو لم يلتزم مهمته ويخدم غايته ويؤدى غرضه فى تماسك الجماعة ووحدتها وخيرها .

القسم الثانى

الشعر بوجه خاص

على أننا لن نستطيع أن نفى هذا البحث حقه إذا نحن لم نختص الشعر ، من بين الفنون الأدبية ، بالحديث . . لا لأن قيمة الشعر كانت موضع نزاع بين التقاليد الجاهلية وبين الحياة الإسلامية فحسب ، بل لأن الشعر كان أوضح المظاهر الأدبية فى الفترة التى سبقت الإسلام ، ولأنه كان بلورة وتركيزاً للروح العربية وتعبيراً عنها . ومن هنا كانت أصالته الأصيلة فى الحياة العربية والتمثيل لها ، ومن هنا كان ، كما يقول عمر ، علم قوم لا علم لهم غيره[1] . فماذا كان موقف الإسلام من الشعر ، وماذا كانت منزلته عنده ؟. هل كان هناك موقف خاص جدير أن يلفت نظرنا فى التطور الأدبى الذى واكب الحركة الإسلامية فى الجزيرة ، وفيما كان حولها من فتوح ؟

١ — موقف الشعر من الإسلام

ا — الواقع أن الشعر من بين ألوان الفن القولى الأخرى كان يمتاز ، فى هذا الصراع بين القيم الإسلامية والقيم الجاهلية ، بموقف خاص . . وكان مردّ هذا الامتياز إلى حياة الدعوة الإسلامية نفسها ، وما لقيت من عسف المشركين وتسفيههم ، وما أصابت من اضطهادهم وعنتهم .. فقد جبهت الجماعةُ العربيةُ هذه الجماعةَ الإسلاميةَ

(١) ابن سلام ١٠ وفى العمدة ٩ علم قوم لم يكن لهم علم أعلم منه .

التى نشأت منها وانشقت عنها بكل الخصومات : كالت لها العداء فى كل صورة ، ورمتها بكل فِرية ، وجرّدت فى وجهها كل سلاح ؛ وكان الشعر ، هذه الأداة الحادة ، بعضَ هـذه الأسلحة . . فانطلق مشركو قريش يُغْرون شعراءهم بالنبى ودعوته وعقيدته ، وانطلق هؤلاء الشعراء يقولون القصائد والمقطعات يهجون النبى والدين ؛ وينالون منه ومن دعوته وعقيدته أشد النيل وأقواه . وكان لذلك أثره فى نفس الرسول وفى نفوس أصحابه ، وكان لذلك أثره فى تعويق الدعوة والتنفير منها . . فقد كان يقوم الشعر مقام الصحافة اليوم ذيوعا وانتشاراً ، وكانت القصيدة تقال هنا اليوم لتُسمع هناك غدا ، كأن بين واحات الجزيرة ومدنها وقبائلها هذه الأجنحة الخفيفة الطائرة التى تنقل أحداثها وما يقال فى هذه الأحداث من شعر . . وكأنما صمت الصحراء وهدوؤها هذا الوسطَ الطيّع الذى يفى بالوساطة ويصفو لها .

وما من شك فى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعنيه من أمر هذا الشعر أثره فى القبائل المجاورة ، أو فى المدن البعيدة التى كان يصل إليها ، أكثرَ مما كان يعنيه أثره بين قومه فى مكة أو بين أنصاره فى المدينة . فقد كانت الصورة المثلى التى بشّر بها والانصياعُ إليها وأخذُ النفس بها ، وملامحُ الحياة التى يدعو إليها ، كانت هذه كلها واضحةً نيرة عند الأنصار أو عند القرشيين . . ولن يقوى الشعر على أن ينال منها أو يفسد من جمالها إلا بمقدار هذا الضباب الذى يثيره حولها ، وهو ضباب تتكفل الصلةُ الدائبة بالإسلام والتعرف إلى المسلمين أن تزيله وأن تمحوه لتبدو الحقيقة وحدها واضحة صحيحة .. أما فيما وراء مكة والمدينة ، فى هذه القبائل الضاربة هنا وهناك والمدن المنتثرة بعيداً هنالك فى الأطراف الأخرى المعمورة من الجزيرة ، فقد كان الشعر ، شعر هؤلاء القرشيين أو من واطأهم فى معارضة الدين الجديد ، هو وحده الذى ينقل صورة مشوّهة عن الفكرة الإسلامية وهو الذى يصورها هذا التصوير المظلم .. ومن المؤكد أن هذا الشعر هو الذى كان يفسد عمل دعاة النبى الذين كان يبعث بهم إلى القبائل يبصّرون الناس بالدعوة ويفقهونهم فى الدين ، وكان هذا الشعر من حيث

أنه يصدر عن مكة : مثابة العرب الدينية ، ومن حيث أنه كان يصدر عن ناس من قوم النبي نفسه — ذا سلطان لاشك فى ذلك . . وصحيح أن الروايات لا تسعفنا فى ذلك ولا تُمَكِّن لنا من أن نصور الموقف تصويراً واضحاً نيّر الجوانب إذ عفّى الرواة على كلّ ما كان منه حين أنِفُوا من روايته . غير أننا نستطيع مع ذلك أن نملأ هذه الفجوات التى جاءت أثراً من آثار انتصار الفكرة الإسلامية بالذى نعرفه عن سيرورة الشعر وعن انتشاره وعن أثره البعيد فى نفوس العرب وسيطرته على وعيهم السياسى أو إدراكهم العام ، حتى لقد كانت الآراء الدينية والاجتماعية التى تمخضت عنها الجزيرة من قبل الإسلام إنما كانت تقال شعراً أو أدباً قريباً من الشعر . . وليس لنا إلا أن نذكر شعر أمية بن أبى الصلت وورقة بن نوفل وطائفة من المتحنفين الذين كانوا يذهبون هذا المذهب ، وأن نذكر شعر زهير وتساؤله وتأملاته ، وأن نستمع إلى قس وهو يهدر بمواعظه التى تشبّ فيها نار القلق . فإذا نحن استمعنا إلى ذلك وذكرنا ذاك ، واستحضرنا فى أذهاننا مكانة الشعر فى الجاهلية — أدركنا كيف كان يقلق الإسلامَ أمرُ هذا الشعر الذى يقال فيه وفى دعوته وفى رسوله ، وكيف كان يحاول أن يدفع أذاه هذا الحادَّ وهجومه هذا العنيف .

ب — ولم يقف الأمر عند استخدام الشعر فى محاربة الدعوة الإسلامية ، وإنما تعدّى ذلك إلى أن رُمى النبى نفسه بأنه شاعر.. رماه المشركون بذلك وهم يعنون به هذا المعنى الذى تكفل القرآن أن يوضحه حين تصدّى لهؤلاء المشركين يرد عليهم قالتهم[1] . إنهم يعيرون النبى بأنه شاعر يتبعه قلة من الناس ، ضالّة لا تعرف ما تنشد ، غاوية لا تهتدى إلى الطريق ، وأنه هذا الإنسان الذى يحوك الوعود وينمق البيان ، ويرسم للمستقبل صوره الزاهية الحافلة . . ولكنه لن يبلغ ذلك ،

(١) القرآن الكريم « سورة الشعراء » : والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون . وأنهم يقولون ما لا يفعلون ...

وسيقصّر به عمله من حيث استطال به قوله ، وستقعد به همته من حيث امتد به بيانه ؛ وأنه إنما يهيم فى أودية من الأحلام الوردية التى لا تصلح أساساً للحياة ، وإنما هى أحلام يزينها الخيال ، ومطامح يغرى بها الوهم . . وهو من هنا إنما يقول مالا يفعل أو ما لا يستطيع أن يفعل ، ويدعى ما لا يملك أو ما لا يطيق أن يملك ، وهو من هنا أيضاً يفترى القول ويدلس الحديث .

ولذلك كان فيما حورب به الرسول أنه رُمى بهذا الجانب السحرى أو الخيالى من حياة الشعراء أو من مفهوم الشعر فى الحياة الجاهلية .. لم يكن عندهم حتى هذا الشاعرَ الذى يعيش بين قومه لقومه : يغنى أمجادهم ، و يشيد بفضائلهم و يخلد حروبهم ، و إنما كان هذه الصورَ الأخرى للشاعر الساحر والشاعر المفترى والشاعر الواهم . . فكان لزاما على الفكرة الإسلامية التى تشق طريقها وسط كل هذه العثرات أن تنفىَ عن الرسول صفة الشعر ، وأن ترد عنه هذا الجانب الباطل منه ، وأن يتسع بها الأمر فتقرن بين قسوة الشعراء و بين قسوة التهمة بالشعر ليكون لها من ذلك كله هذا الموقف الذى سنراه من الشعر والشعراء .

حـ — وسهل للجماعة الإسلامية أن تقف هذا الموقف العدائى من الشعر ، وهو ما رأينا أصالةً فى الحياة العربية ، أنّ هذا الشعر كان يمور بكل صور الحياة الماضية التى جاء الإسلام ليحاول التغطية عليها أو السموّ بها إلى خير مما هى فيه وأحسن مما هى عليه ، وأنه كان يختزن كل تقاليد هذه الحياة ، ويتفتَّح عن كل قيمها . . كان فنَّ الجماعة العربية وكان كذلك علمها ، كان صورةَ حياتها الاجتماعية وكان سجل تاريخها السياسى . . وعلى الجملة كان يطوى فى حناياه وأنغامه كل مثلها ومشاعرها ، ولم يكن هنالك شيء يعنى هذه الجماعة الإسلامية مثل أن تكبت هذه المشاعر القديمة وأن تستبدل بالمثل مُثُلاً مغايرةً لها، مشتقة مما تدعو هى إليه وتبشّر به . ومن هنا وجدت أمامها هذه الفرصة التى تستطيع أن تقذف فيها بهذا التراث بعيداً عن أعين الناس وعن اهتمامهم، بعيداً عن مجالسهم وأسمارهم ، لا تدور به أذهانهم ولا تنطلق به ألسنتهم .

وقد كان هذا بدء الموقف العدائى بين الإسلام و بين الشعر، ومُنْطَلَق صراعٍ رهيب ليس فى واقعه إلا صورةً للصراع بين الدين الإسلامى والقديم الجاهلى . فماذا كان من موقف الإسلام فى هذا العداء ؟ ما السبيل الذى اتخذه ليُلْجم الشعر عن أن يؤذيه وليردّ إلى صدور المشركين سلاحهم هذا الماضى ؟

٢ — موقف الإسلام من الشعر

لم تكن العداوة التى لاقى بها الشعراء الحركة الإسلامية هينة وادعة ، ولم تكن كذلك العداوة التى لاقت بها الحركة الإسلامية الشعراء هينة قريبة . . كان هنالك هذه الخصومة العنيفة التى قصد منها شعراء قريش أن يفتوا فى عضد النبى وأن يخنقوا دعوته فى مهادها الأولى ، وكان هنالك هذا الرد الذى قصد الإسلام منه أن يفلّ من هذا السلاح الشعرى وأن يكسر حدته وأن يقصره على أغراض الدعوة .

ومن هنا اتخذ الإسلام المواقف التالية من المعارضة الشعرية :

ا — القرآن :

كان هنالك قبل كل شىء موقف القرآن ، هذا الموقف الذى تمثله الآيات الأخيرة من سورة الشعراء وترسم له صورته بكل ظلالها من الانفعال ومن الثورة ، فقد انطلق القرآن الكريم يصف الشعراء هذه الأوصافَ القاسية السريعة ، و يصوّر متاهاتهم هذه الضالّة المضلّة ، و يصمهم بأقسى ماتصم به الجزيرة أبناءها من أنهم يقولون مالا يفعلون، حتى إذا استوى له من ذلك هذا القدر أخذ يستثنى من هذه الزمرة الشعراءَ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً ، ويسلهم منها كما تسل الشعرة من العجين لا يعلق بها منه شىء ولا يترك آثاره عليها فى شىء .

وما من شك فى أن هذه الحملة المتدفقة هنا فى سورة الشعراء كانت ذروة ما انتهى اليه موقف الدعوة الإسلامية من الشعر ومن الشعراء الجاهليين . . رمَوْا النبى بالشعر ورمَوْه بالسحر وكالوا له التهم ، ثم سارت قصائدهم تهجو الرسول وتنال

منه ، فلم يكن يسع القرآن إلا أن يرد عليهم فى أسلوبه هذا من التهذيب والتركيز والقوة ، وفى مستواه الرفيع من الدقة والصفاء والقسوة التى لا تقصر فيما تبغى من نيل .

ب — الحديث :

فإذا نحن تجاوزنا القرآن الكريم إلى أحاديث الرسول صلوات الله عليه بدا لنا الموقف من معارضة الشعر واضحاً كذلك والحديث الذى ترويه كتب السنة : « لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلىء شعراً [(١)] » ليُفْصِح عن هذه المعارضة ويحسن تصويرها ، ويمثل الزراية بالشعر والحطّ من قدره .

غير أنه يبدو أن مثل هذا الحديث إنما كان فى لون معين من الشعر ، وفى موضوعات خاصة منه . . كان فى شعر العصبية التى جهد الرسول أن يكسر حدتها ويخضد شوكتها ، وكان فى شعر المفاخرات التى كانت تغنّى أمجاد القبيلة على حساب هجو القبائل الأخرى ، وكان أخيراً فى شعر الهجاء الذى يؤذى النفس ، ويورث الحقد ، ويبعث الضغائن . . . أما فيما عدا ذلك فقد كان الرسول فيما يظهر ، يقدر قيمة الشعر ومهمته فى الحياة العربية ، ويعرف مدى أثره فيها ، ونفاذه إلى أعماقها . . ومن الواضح أنه ، فيما عرف عنه صلوات الله عليه من الحذر وبعد النظر وحسن التأتّى — لن يفرض على العرب حرمانهم من هذا المُتَنَفَّس الذى كانوا يصبّون فيه ذوات نفوسهم ويسكبون فى أوزانه وقوافيه مطامحهم وآمالهم وما يستشرفونه . . . غير أنه سيضع هذه الأداة التى يحسن العرب استعمالها فى مكانها من حماية العقيدة ، ونصرة الدين والتبشير بالفكرة بين القبائل . . . ومن أجل ذلك كان موقفه هذا الذى نعرفه من شعراء الأنصار ومن تشجيعهم ، وكان تحريضه لحسان وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة فى الردّ على عبد الله ابن الزِبَعْرى وضِرار بن الخطاب وعمرو بن العاص وأبى سفيان من شعراء قريش . .

(١) العمدة ١/١٢ . والحديث أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة ، والبخاري من حديث ابن عمر ، ومسلم من حديث سعد بن أبي وقاص ، ومن حديث أبي سعيد الخدرى .

ومن هنا كذلك تشجيعه لحسان إذ يقول له : اهجهم ومعك جبريل روح القدس والْق أبا بكر يعلّمْك تلك الهنات(١).

ولعلّ مما يصور موقف الرسول صلوات الله عليه من الشعر فى نطاق هذه الغاية التى وضعه فيها - أنه كان يستمع إليه وَيَهشّ للشعراء الذين يتجاوبون مع ما فى نفسه ويعبرون عما يجب أن يشيع فى الجو العربى آنذاك من حقائق الدعوة الجديدة

ومن أجل ذلك كان إيثاره لحسان وكان تزويجه له إحدى الجاريتين اللتين كانتا هدية المقوقس إليه، فقد زوج نفسه من إحداهن، واختصّ حساناً بالثانية فولدت له عبد الرحمن . ومن هنا أيضاً ما رَوَوْا من أنه استمع إلى كعب بن زهير يلقى مِدحته فهشّ له بعد أن كان توعّده وأهدرَ دمه . . فلمّا مال عن الجانب الجاهلى منحازاً إلى الجانب الإسلامى وأنشد الرسول قصيدته : بانت سعاد ، كان الرسول صلوات الله عليه يسعده هذا الميل لأنه رأى فيه نقلا لهذه القوة الفنية عند كعب من مجراها الجاهلى فى العصبية والتفاخر إلى مجراها الإسلامى فى دعم الدعوة والتمكين لمُثُلها الرفيعة فى نفوس الناس . . وسواء أذهبنا نفسر إلقاء بردته صلى الله عليه وسلم ، على كعب تعبيراً عن أمانه له أو مثوبته إياه ، فإن هذا الأمر لا يخرج عن أن يكون تفسيراً عملياً للمتعة النفسية التى أصابها الرسول من جرّاء هذا التحول ومن الاستماع إلى الشعر يخدم أغراضه التى جاء بها ويجلو دعوته التى نذر نفسه لها .

والأحاديث الأخرى التى رويت عن الرسول والتى تتصل بالشعر لا تؤكد مهمته فى الحياة العربية ولا تعبر عنها فحسب ، ولكنها تمثل كذلك قيمته الفنيـة وتشيد بها ، ولعلّ ذلك أكثر ما يكون تركّزا فى الحديث : « إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكمة(٢) » ففى شقّىْ هذا الحديث يتبلور موقف الرسول صلوات الله

---

(١) العمدة ١/١٢ واقرأ تخريج الحديث فى ص ٣٢٤ .

(٢) العمدة ١/٩ والحديث أخرجه البخارى فى الأدب المفرد وأبو داود والطيالسى وأحمد من حديث ابن عباس بلفظ : « وإن من الشعر » والباقى مثله ، لكن بدون لامى التأكيد . وأخرج الجملة الأولى منه ابن ماجه والترمذى وقال : حديث حسن صحيح ، وهى عند البخارى فى صحيحه من حديث أبى بن كعب بلفظ « حكمة » .

عليه من البيان ومن الشعر ، فهذا البيان جماع الحياة الفنية العربية وفى مطاويه يكمن هذا السحر الذى تنقاد له النفوس وتتأثر به فتستجيب لما يود أن تستجيب له ، وتنصرف عما يود أن تنصرف عنه . . وهذا الشعر — وهو بعض صور البيان — يجب أن يحقق غايته هذه فيكون لوناً من ألوان الحكمة فحسب لا يخرج عن ذلك إلى هذه المنافرات التى تعوّد أن يخوضها ولا إلى هذه العصبيات التى ألف أن يثيرها ، وإنما يظل فى نطاقٍ من الحكمة التى تُمَكِّن له من دوره الإيجابى فى الحياة الاجتماعية الجديدة التى يجهد الإسلام فى التأصيل لها .

وكذلك يبدو أن الرسول صلوات الله عليه وقف من الشعر هذا الموقف الذى وقفه من كلّ ما خلّفت الجاهلية فى الحياة الإسلامية من آثار وتقاليد : نفى عنه طوابعه التى لا تلتئم مع الدعوة ، وما تقتضى الدعوة من نسيان الخصومات والتجاوز عن العصبيات والانسياق فى إيحاءات الحياة الإسلامية المشتركة . . وأثبت منه جوانبه الخيّرة التى تُحْيِي فى النفوس نزعاتها الطيبة وتجمع شتاتها على نصرة الفكرة وتَمَثّلها والاستجابة إليها . . ولذلك لم يكن الشعر عنده لا فخراً ولا تمدحا ، وإنما كان هذه الحكمة التى تأتلف عليها النفوس والقلوب جميعا ، فى نطاق من الدين والخير والتقوى . . ولذلك أيضاً لم يكن من شأن الرسول صلى الله عليه وسلم أن يحول بين العرب وبين الشعر ؛ وإنما وضع الشعر هذا الموضع، واستخدم الشعراء فى هذا السبيل ، وحرّضهم ودعا لهم ، وشجعهم وأجازهم .

وما من شك فى أنه كان يتمنى أن يصرف الناس عنه وأن يباعد ما بينهم وبينه ، وأن يقصر حياتهم الفنية على ما كان من إعجاز القرآن وترتيله والتدوية به واحتذائه . . غير أنه أدرك الصلة العميقة البعيدة التى كانت تربط بين حياة هؤلاء العرب المسلمين وبين هذا الشعر الذى كان فى أوزانه وقوافيه ، وغنائه وموسيقاه ، تمثيلا حياً لكل قواهم الفنية وتعبيراً مشرقاً عنها . . ولذلك آثر أن يحول به عن وجهته الجاهلية إلى هذه الوجهة الإسلامية الجديدة . . فأمّا إنه وُفِّق إلى ما قصد إليه أولَ الأمر فذلك حق ، وسنرى بعدُ ، تفصيلَ القول فيه . . وأما أن الشعر استطاع

فى فترة من الالتفات إلى الماضى ، أن يستعيد سلطانه فذلك حق أيضاً ، لكننا لا نحب أن نستبق الأمر فى هذه الفقرات ، فلْندع هذا الحديث إلى مكانه من الدور الثانى من أدوار الأدب فى الحياة الإسلامية ولْنسجل مقالة الرسول فى نفاذ الشعر قوله فى شعراء الأنصار : « هؤلاء النفر أشد على قريش من نضح النبل[1] » وحسبنا أن نقول إن موقف الحديث من الشعر كان مثل موقف القرآن الكريم وإنما زاد على ذلك تفصيلا و إيضاحاً ، فالقرآن يهاجم الشعراء والحديث كذلك يهاجم الشعراء . . والقرآن يستثنى الشعراء الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً ، والحديث يستثنى هذا الشعر الخيّر الحكيم ، و يجنّد هذه القوة النفسية فى الحياة العربية فى خدمة الدعوة وتأييدها .

لقد كان كل ما فعله الحديث إذن أن فصّل موقف القرآن ووسّع أطرافه .

حـ — النظم الإسلامية :

فإذا تجاوزنا القرآن والحديث إلى موقف النظم الإسلامية الأولى التى طبقها الرسول فى حكومة المدينة ، وجدنا فى بعض اتجاهات هذه النظم ما ينبىء عن مكانة الشعر وموقف الحكومة ، أولَ عهدها بالاستقرار ، من الشعراء المشركين . . فقد كانت قسوة شعراء قريش والمشركين فى الحملة على الرسول والنيل من الإسلام سبباً فى أن تَوَعَّدَ الرسولُ بعضَ الشعراء ، وكانت سببا بعد ذلك فى أن قتل بعضهم[2] للذى كان من مواقفهم فى مناهضة الدعوة والتآمر على النبى . . ولعل فى هذا العقاب من نحو وانتصار الفكرة الإسلامية من نحو آخر ، ما يفسر لنا خفوت صوت الشعراء وضياع ما قالوه من قصائد ومقطعات .

---

(١) العمدة ١/١٢ وقد تقدم نحو من هذا الحديث فى ص ٣٢٤ من حديث عائشة . وفى الباب عن كعب بن مالك مرفوعاً بلفظ : إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه ، والذى نفسى بيده لكأن ما ترمونهم به نضح النبل . أخرجه أحمد (٦/٣٨٧) بسند صحيح على شرط الشيخين . وعن أنس نحوه ، أخرجه النسائى والترمذى وصححه .

(٢) العمدة ١/٧ وقد كان أوعد رجالا بمكة ممن كان يهجوه ويؤذيه فقتلهم ، يعنى ابن خطل وابن ضبابة .

ومهما يكن من شيء فالأمر الواقع أنه لم يكن فى وسع الإدارة الحكومية فى المدينة أن تسكت عن الإساءات البالغة التى لحقت بالدعوة فى مراحلها الأولى والصورةِ المشوهة التى اكتستها عند بعض الشعراء ، وما كان لذلك من أثره فى أطراف الجزيرة التى كانت تتلقى فى شيء يشبه التقديس ، مايصدر عن مكة وقريش فى أمور الحياة الدينية .

د — موقف الخلفاء :

على أننا حين ندع ذلك كله إلى سيرة الخلفاء أنفسهم وموقفهم من الشعر ، يتسبين لنا أن الأمر لا يعدو ما كان قد اتجه إليه القرآن وفصّل من شأنه الحديث .. فعمر مثلا ينهى الناس عن أن يتناشدوا ما كان بين الأنصار ومشركى قريش من مناقضات ، و يرى فى ذلك إثارة للعصبية وتجديداً للضغائن ونبشاً للماضى الذى حاول الإسلام أن يدفنه و إشاعةً للحياة فيه ، فى وسط الحاضر الذى كانت تعمل الأيدى الإسلامية على بنائه ، و يقول « فى ذلك شتم الحى بالميت وتجديد الضغائن[1] » . . لكن عمر نفسه الذى روى عنه الأغانى هذه المقالة والذى روى عنه كذلك أنه سمع حسان ينشد الناس بشعره فأخذ بأذنه وقال له « أرغاء كرغاء البعير[2] » هو الذى كتب إلى أبى موسى « مُرْ من قِبَلَك بتعلم الشعر[3] . . . »

وتفسير ذلك لا يخرج عما ذهبنا إليه فى تفسير الأحاديث المختلفة التى رويت عن الرسول : كان الإسلام حريصاً على أن يستخدم الشعر فى نطاق غاياته الكبرى وكان يحبّ أن يكون الشعر وفياً لهذه الغايات ، فهو يرضى عنه ويستجيزه ويجيزه ويفسح له فى الحياة الإجتماعية ما استقام فى هذا النطاق، فإذا خرج عن ذلك حجّر منه واسعاً وضيّق عريضاً .

(١) الأغانى « دار الكتب » ٤/١٤٠ (٢) الأغانى ٤/١٤٤ والعمدة ١/١٠
(٣) العمدة ١ /١٠

٣ — التعويض الفنى

على أن تعاون القرآنِ والحديثِ ونُظُمِ الجماعة الأولى وتصرّف الخلفاء ، على الحطّ من قدر الشعر الجاهلى فى أكثر أغراضه التى قيل فيها ، وموضوعاته التى طرقها ، وعلى التحوّل به فى هذه الوجهة الأخرى من الأغراض والمواضيع كان لا بد له ، لكى يؤتى ثمرته ، من أن يواكبه عمل إيجابى آخر يجتذب الناس إليه ، ويقنع عندهم مشاعرهم الفنية ، ويرضى فيهم حبّ البيان والتغنى بالجيّد من القول .

وقد تمثل هذا الفعل الإيجابى فى الاستعاضة بالقرآن عن الشعر ، فشهدت الجماعة الإسلامية هذا التيار من الترغيب فى القرآن والاكتفاء به لا من حيث أنه كتاب الدعوة فحسب ، بل من حيث أنه فى روعته البيانية فوق ما ورث العرب من تليد الشعر ، وأن سحره الأدبى ليجاوز طاقة البشر وليخلّف وراءه كل هؤلاء الشعراء المجوّدين . . . ولهذا وجدنا أن طائفة كبيرة من الصحابة أخذت تعنى بالقرآن عنايتها من قبل بالشعر ، تحفظه وتتدارسه وتكتبه وتتناقل صحفه وتحرص على أن تستمع إليه بل وجدنا أن عليًّا يقدم عليه أبو الفرزدق بابنه ليسمعه من شعره فيشير عليه بأن يحفّظه القرآن . . . ويبدو أن هذه الوصاة لم تكن دعماً للشعر بروائع القرآن بل كانت صرفاً للفتى ، عن هذا السبيل من القول .

وقد كان فى الحياة الإسلامية الجديدة نفسها ما يساعد على الاكتفاء بالقرآن وما يُمَكّن لحركة التعويض الفنى هذه أن تصيب هذا القدرَ الذى أصابته من النجاح . . . فهذه الحياة الإسلامية تخالف مخالفة كبيرة عن الحياة الجاهلية التى يمثّلها الشعر فيصورها ويتحدث عنها ، ويشيع منها صورها وألوانها وأجواءها وظلالها ، وهى تناقض هذه الحياة فى كثير من قيمها ، وفيما يجهد الشعر أن يبرزه من هذه القيم بوجه خاص . . فلما ارتجّت الحياة القديمة فى عقيدتها مع الإسلام اهتزت معها صورها

---

(١) الأغانى « الساسى — التقدم » ٩/١٩ جاء غالب أبو الفرزدق إلى على بن أبى طالب ، صلوات الله عليه ، بالفرزدق بعد الجمل بالبصرة ، فقال : إن بُنىّ هذا من شعراء مضر فاسمع منه . قال : علمه القرآن .

التعبيرية ، وفقدت هذه الصور كثيراً من طلاوتها التى كانت لها ، لأن الذكريات التى تنثرها لم تعد هذه الذكريات العزيزة التى تؤلف جزءاً من كيان الإنسان الجديد ، ولكنها جزء من ماضيه الذى بدا أول الأمر — واستمر عند كثيرين — لا يحرص عليه ولا يعنيه شىء من أمره إن لم نقل إن هناك من كان يزدريه ويأنف منه . . وفى مثل هذه النقلة النفسية كان يسع الدعوةَ إلى الاكتفاء فى الحياة الفنية بالقرآن وبما يوحى به القرآن من أساليب وما يدفع إليه من وجهات وما يرفع إليه من قيم — أنْ تجد مجالاً رحباً وأن تلقى استجابة طيبة على ما كان من علوق الشعر بالنفس العربية وقوة صلته بها .

الرجّة الاجتماعية إذن رافقتها الرجة الفنية ، فلن يكون يسيراً أن يقتصر التطور على نحو واحد من أنحاء الحياة ، كان لابد أن يشمل كل أنحائها وأطرافها . . ولهذا بدأ الناس ينشدون أساليبهم فى التعبير والتصوير فى مثل الأساليب القرآنية وينصرفون عما عداها ، وبذلك كانوا يباعدون ما بينهم وبين الشعر ، ويستجيبون ، فى غير ما وعى ظاهر ، إلى ما قصد إليه الإسلام من الانصراف عن الشعر أو عن أكثر تقاليده بوجه خاص . . والتقى ، فى الحياة الإسلامية ، التطور الاجتماعى بالتطور الفنى ، على ما يكون فى العادة من تأخر التطور الفنى . . وشهدنا شعراء خالفوا ، بتأثير هذا التعويض الفنى ، عن أساليبهم الجاهلية إلى أساليب أفادوها من صميم التأثر بالقرآن الكريم والتطبّع به . . فِعْلَ حسان . . وشهدنا شعراء غيرهم ، ربما لم تسعفهم سلائقهم الشعرية التى كانت أصيلة عندهم متمكّنة منهم ، أن يستبدلوا بها غيرها فسكتوا عن قول الشعر على كثرة ما كان يضطرب فى خواطرهم وتجيش به صدورهم ، وتنطلق به ألسنتهم ، فِعْلَ لبيد . . وشهدنا كذلك أولئك الذين اختلط فيهم الماضى بالحاضر ، فلم يتوفر لهم هذا التعويض الفنى توفراً كاملا ، وإنما مزجوا بين ما كانوا فيه وما أقبلوا عليه ، فِعْلَ الحطيئة . . ومَثَّل لنا الشعراء المخضرمون هذه النماذج جميعاً ، من الصمت — أو من الاستجابة للتعويض الفنى

والتغطية على المثل الشعرية الجاهلية والانسياب فى المثل القرآنية الفنية — أو من المزج بين هذه وتلك بهذا القدر من المزج أو ذاك .

ولعلّ أول ما أعان على عملية التعويض الفنى وأسعف فيها أن القرآن الكريم كان قادراً على أن يملأ النفس العربية من نحو بيانى ، وأن يقنع كل مطامحها ، وأن يقوم منها مقام النموذج الرفيع الذى تحاول أن تحتذيه . . وقد استمع إليه العرب منذ الأيام الأولى التى تنزّل فيها الوحى فملأ اعجازُه عليهم نفوسهم . . فلما آمنوا أضاف الإيمان إلى عنصر الإعجاز عنصرَ القدسية ، فالتفّت من حوله هالات من السمو ومن الرفعة ، والتقت عليه رزانة الفكرة ونفحات العاطفة ، فأضحى الإطار الذى يستطيع أن يصب فيه العربى أقوى ما يضطرب به عقله ، وأدقَّ ما تموج به نفسه ، وأخفى ما يعتمل فى قلبه . . واستقر فى أذهان المسلمين أن منازع القرآن الأسلوبية تستطيع أن تسع الألحان النفسية العميقة التى لا حصر لها ، وأن توحى بكثير من الألحان المماثلة ، وأن تكون مصدر تجاوب وتناغم . . ولم يعد الشعر وحده هو الذى يتصدّر الفنَّ القولى و يستأثر به ، فهناك هذا الفن البيانى الجديد الذى يخالف بينهم و بين ما اعتادوه و يأخذ بناصيتهم إلى آفاق جديدة فى التصوير والتعبير تضاءلت أمامها الآفاق السابقة . وأضحت ، فى ميدان النثر على الأقل ، شيئاً تافهاً لا قيمة له ، لأن القرآن « لأول مرة فى تاريخ اللغة العربية ، كشف الستار عن عالم فكرى ، تحت شعار التوحيد ، لا تعد لغة الكهنة والعرافين المسجوعة إلا نموذجاً واهياً له ، من حيث ظاهر وسائل الأسلوب ، ومسالك المجاز فى اللفظ والدلالة[١] » .

وكذلك لقى العرب فى القرآن الكريم هذا البديلَ الفنى الذى غطى على الشعر وغالبه على منزلته واستطاع أن يغلبه فى نفوس كثير من الناس وعلى ألسنتهم . . حتى لقد كان حسان ينشد الشعر فى المسجد فلا يجد من يستمع إليه ، و يضطر الزبير

(١) فوك « العربية » ٤ — ٥

أن يهيب بهم ليستمعوا إليه[١] ، ولكن الناس كانوا عن ذلك فى شغل فقد استأثر القرآن بهم ، وأضحى طابعَ العصر وسمته الكبرى .

* * *

آية هذا كله أن الإسلام لم يُنْزِل الأدب منزلة الترف أو الأُلهية ، وإنما اتجه به ليكون وسيلة من وسائل التماسك الاجتماعى الذى دعا إليه فخرج به عن مفهومه الجاهلى ، أو عن بعض مفهومه الجاهلى ، إلى مفهوم إسلامى جديد . . وكان موقفه من الشعر قسيما لموقفه من الأدب : فقد أهدر منه هذا الجانب الأنانى فى حياة الفرد وفى حياة القبيلة وسخّره للدعوة والفكرة والعقيدة وحاول أن يسكت الشعر بالقرآن ، وكانت روعة القرآن الفذة وإعجازه المبين كفيلة أن تحقق فى ذلك النجحَ إلى حين فسكت الشعر إلا فى الموضوعات والأهداف التى كان يدعو الإسلام إليها ويشجع عليها ، ولم تعد له من تقاليده الجاهلية إلا هذه التقاليد التى رضى عنها الإسلام . . وساعد موقفُ الشعر من الرسول ومن الدعوة وقسوتُه ، على أن ينظر إليه المسلمون نظرة شزراء لا تهش له ولا تتجاوب معه وقد لا ترويه فى مثل ما كانت تحفل به من روايته وإنشاده .

(١) العمدة ١/ ١٠ ويروى عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنهما قالت : مر الزبير بن العوام بمجلس لأصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، وحسان ينشدهم ، وهم غير آذنين لما يسمعون من شعره فقال مالى أراكم غير آذنين لما تسمعون من شعر ابن الفريعة ؟ لقد كان ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحسن استماعه ، ويجزل عليه ثوابه ، ولا يشتغل عنه إذا أنشده .

الفصل الثاني

أثر الاستنفار للجهاد والاستجابة له فى الحياة النفسية للعرب

« جاء الإسلام فتشاغلت العرب عن الشعر ، تشاغلوا عنه بالجهاد وغزو فارس والروم وكهيتْ عن الشعر وروايته . . » . « ابن سلام فى الطبقات ص ١٠ »

ورافق هذا الصراع الفنى فى الحياة الإسلامية حركةٌ عنيفة فى حياة المجتمع نفسه ، ذلك أن الإسلام ألقى على المؤمنين واجباً ضخما فى نشر الدعوة الإسلامية فى أطراف الجزيرة وبعيداً عن هذه الأطراف . ومن أجل ذلك لم تكن الحياة الإسلامية ، هذه الفترة ، لتمثل حياة مستقرة هادئة تقنع بإيمانها هى فى حدود عوالمها الضيقة ، وإنما كانت تدعو إلى الانسياح فى الأرض ، ونشر الدعوة فى أطرافها ، ومحاربة الذين يتأبَّوْن عليها حتى ينقادوا أو يسلموا .

ومن هذا الطابع الخاص للحياة الإسلامية ، طابع التمدد والانتشار والدعاء ، الذى كان جزءاً أصيلا منها ، وجد المسلمون أنهم متدفقون وراء حدود الجزيرة ، منتدبون لهذه الكتائب التى كانت تغادر المدينة فى طريقها إلى الشام ، أو فى طريقها إلى العراق .

ولقد وُفِّقت هذه الكتائب فى جولاتها الأولى مع الفرس ومع الروم على السواء ، وشجعتها هذه الجولات على أن تشق طريقها إلى مدن الأمصار وعواصمها وأصابت من ذلك خير الدنيا وخير الآخرة ، وأثار هذا الخير طبقات الناس التى كانت تتلقى أنباء هذه الفتوح ، فاندفعت هى كذلك فى تيار هذا الفتح . . وشمل الجزيرة هذه الموجةُ التى كانت تقذف بالعرب فى مسالك الطرق ، وفى ظلال الألوية لتستقرّ بهم فى مهاجرهم الجديدة فى الأقطار المفتوحة .

وما من شك فى أن هذه النقلة المادية ، بكل ما رافقها من مشقات الهجرة

وشدائد المغازى وأهوال الحروب ، لم تتح للمسلمين المهاجرين الفترات التى كانوا يُخْلِدُون بها إلى أنفسهم ويخْلُون إلى ذواتهم . . . وحرمتهم هذه التعبئة العنيفة ساعات الفراغ ولياليالسمر وركوب الخيل أو الإبل لتخلية الهموم وتسرية الأحزان ، وملأت حياتهم من أقطارها كلها بهذه الوجائب الاجتماعية التى ألقاها على أكتافهم هذا المجتمع الجديد . . ونحن فى حاجة إلى أن نتذكر هنا ما كنا قدمنا من أحاديث الفتح وحركة الجيوش وانشعابها فى هذه الوجهة أو تلك ، وما كان من عنف المقاومة التى لقيتها ومشقة المعارك التى خاضتها ، وكيف كان يكون الجيش فى العراق ، ثم ينتدبه الخليفة إلى الشام ، فإذا تَنَقَّذَ مَنْ فى الشام عاد إلى العراق ، و إذا حقق النصر فى فلسطين انشعب فريق إلى مصر ، وما يكاد يطمئن فى مصر حتى يمتد إلى شمال إفريقية ، وما يكاد يسقط فى يديه العراق العربى حتى يتفشّى فى سقى النهرين ، فإذا استسلمت له المدائن جاوزها إلى ما وراءها ، لم يهله حماسه ولا اندفاعه لحظة من زمن طيلة الفترة التى ازدهرت فيها الفتوح خلال حكم الخلفاء الثلاثة ، حتى إذا كان أواخر حكم عثمان وأيام على كانت الفتن التى شغلتهم بأقسى مما شغلتهم به الفتوح .

وفى هذا الجو المضطرب الملتهب الذى تطغى فيه هذه الجوانب الكبرى كانت الحياة تتبدّى لهؤلاء الناس كالبريق الخاطف على أطراف السيوف لا يكاد يثبت للعين ، ولا تكاد تثبت له العين . كانت الغايات الضخمة التى استشرفوها لاتدع لهم سبيلا إلى اللحظات الهادئة ، وكانوا دائما فى أحد موقفين : موقف المهاجم ، أو موقف المدافع ، وكان الحذر ملء جنوبهم ، والأمل ملء قلوبهم ، ونفض اليد من معركة واستقبال معركة أخرى هو الذى يأخذ عليهم أوقاتهم كلها . . فأين كانت تجد الملكة الشعرية سبيلها إلى أن ترف وتزدهر ، ومن ذا الذى كان يستطيع أن يلقى بالا إلى تفتحها ورفيفها ؟

ما من شك فى أن هذه الملكة الشعرية لم تمت . . لم تمح من أنفس هؤلاء

الناس ولم تنتزع من قلوبهم انتزاعاً ، وإنما هى كانت — وهذا أصدق الوصف — محجوبةً بهذه الطائفة من الاهتمامات النفسية العميقة التى توشك أن تمتصّ كل الطاقات الداخلية وأن تستنفدها . ومع ذلك فقد كان لابد من مثل هذه اللحظات التى تعلن فيها هذه الملكة الشعرية عن نفسها ، ومن الطبيعى أنها لا تملك — فى مثل هذه الظروف — أن تؤكد وجودها فى القصائد الطوال والمعلقات الضافية وإنما كان كل ماهنالك المقطعات الصغار والأبيات المعدودات، يقولها هؤلاء الذين كانت تغص حلوقهم بالنتاج الشعرى فلا يملكون له تحويلا . . فإذا هم ينشدون الأبيات والمقطعات فى ذكر مواجدهم وأشواقهم إلى الأرض الأم ، أو فى قسوة المعارك ، أو فيما تثير لديهم حياتهم المضطربة القلقة هذه من ذكريات وتبشر به من خير .

ولعله فى وسعنا أن نثق بأن حملة الاستنفار للجهاد والاستجابة له لم تعطّل ملكة العرب الشعرية ، وإنما هى أتاحت لها هذه الفرصة التى تستطيع أن تشهد مالم تكن تشهد ، وأن تعرف ما لم تكن تعرف ، وأن تلقى من الأحداث والأشياء ما لم يكن لها به عهد ، وإنما هى أتاحت لها كذلك حياة جديدة كل الجدة فى مواقفها وصراعها ومعاركها وظفرها ، وشرورها وخيراتها . . وكان ذلك كله جديراً أن يهبها مادة للفن القولى وأن يقذف فى أعماقها بذخر عريض خِصب ، تستطيع أن تعود إليه حين يطمئن بها المقام ، تعالجه وتواجهه وتستخلص منه كثرة من الآثار الفنية . . وكان جديراً أيضا أن يتيح لها ثروة من النتاج الجديد ، وأن يقود خطاها إلى شىء يشبه الملاحم . . وما يستطيع الإنسان هنا أن يقول لِمَ لمْ يكن ذلك ، ولِمَ لمْ تظهر فى المخلفات الشعرية التى بين أيدينا صورةُ هذه الأحداث الكبرى الضخمة بعد أن استرد الشعر مكانته . . أتراهم قالوا فضاع هذا الذى قالوه ؟ أم غلبت على ناس منهم مطامح الآخرة ، وعلى ناس مطامح الدنيا ، وعلى فريق ثالث خصومات السياسة فنسُوا كل هذه الانطباعات الضخمة التى واجهتهم بها هذه البلاد الجديدة بكل ما كان يرافقها من أحداث .

مهما يكن من شيء فمن المؤكد أن طبيعة الحياة التي عاشها المسلمون أول العهد بالفتوح لم تكن لتساعد على قولة الشعر؛ استأثرت هذه الفتوح باهتماماتهم الداخلية واستنفدت طاقاتهم النفسية، وكانت هذه التجارب التي مرّوا بها تتيح لهم اختزان ثروة المواد الأولى في العمل الفني، واكتساب المسارب الجديدة التي يسكبون فيها انفعالاتهم، والمشاهد التي تثير أعماقهم، غير أننا لم نجد في التليد الشعري ما يدلنا على استفادتهم منها، واستخدامهم لها.

ولقد كان هذا شأن العرب المهاجرين الذين انتظمتهم حركة الفتح؛ ولم يكن شأن العرب المستقرين من ورائهم في واحاتهم أو مدنهم ليختلف عن ذلك في شيء كثير، فهم أيضاً كانت تجرفهم هذه الموجة من التطلع إلى الحياة الجديدة، وكان انسجامهم مع هذه الحياة واستجابتهم لها يستقطب قواهم النفسية الداخلية، وكانت أنباء الفتوح وأخبار العرب مع الروم ومع الفرس وأقاصيص الغزوات، وما كان يلقى المسلمون هنا وهناك من تقدم أو تقهقر، وانعكاس هذه الأصداء مضخمةً مُحلاّة في الجزيرة؛ كل ذلك كان يصرف أبصارهم تلقاء إخوانهم هؤلاء، ويوجه اهتماماتهم إليهم، وإلى ما يلقَوْن من خير ونصر، ويدعهم من قوة التنبه، وشدة التتبع، في مثل ما كان عليه المهاجرون المحاربون؛ فإذا أضفنا إلى ذلك أنه كان في أعقاب كل فتح من الفتوح حركة من حركات تجمع القبائل وهجرتها وانسياحها في هذه الأرض، ومحاولة استقرارها فيها، أدركنا صورة الحياة القلقة التي كانت تلفّ العرب هذا العهدَ، والتي كانت في الواقع نقلة من بيئتهم إلى بيئة جديدة، لا بدّ لهم — قبل أن يحاولوا التفنّن فيها — أن يستشعروا الاستقرار، وأن يلذّوا المواءمة، وأن تصبح هذه البيئات جزءاً منهم، وأن يصبحوا هم جزءاً منها، حتى يعبروا عنها هذا التعبير الفنيّ.

آية هذا أن حركات الاستنفار للجهاد حالت بين العرب وبين الاستقرار، وألقت على أكتافهم أعباءً ثقالا، ووضعت في طريقهم عقبات ومصاعب،

وتركتهم يصطرعون مع هذه المصاعب ، ويتوزعون هذه الأعباء ؛ وكان هذا الصراع من العمق ومن القسوة بحيث كان يعني الفشلُ فيه فشلاً لفكرتهم من نحو ، وتهديداً لحياتهم من نحو آخر ، وارتداداً بهم عن هذه الآفاق الواسعة التي جاءوها إلى هذه الآفاق الضيقة التي خرجوا منها ، ولذلك تركّزت قواهم المادية والمعنوية في هذه المعارك التي امتُحنوا بها ، وتبلورت فيها كل مواهبهم النفسية ، واستطاعت حركة الفتوح هذه ، بما واكبها من ألق العقيدة أن تجمع حولها كلَّ مطامحهم في النجاح ومطامعهم في الفوز ، ولذلك يبدو أن مثل هذه الحالة النفسية لم يكن لها أن تتيح أمام صرامة الواقع ، وقسوة التجربة ، وضخامة الهدف ، فراغاً يعين على التنفّس القولي في مثل ما كان من عادة هذا التنفس أن يكون شعراً ذاتياً ، وغناء وجدانياً ، وقصائد طوالا ؛ ومن يدري فلعلَّ هذه القوى لم تَغِضْ ، وما كان لها أن تغيض ، ولكنها ظهرت على صور أخرى ، كما يختفي الينبوع من نحو ليبدوَ في الأرض القريبة من نحو آخر .

أيكون في وسعنا أن نقول إذن : إن الإسلام من نحو ، وهو عقيدة في الفكر ومذهب في الحياة — وإن حركة الاستنفار من نحو آخر ، وهي دعاء حارّ إلى الهجرة والخروج عن البيئة العربية إلى بيئات أخرى — قد تعاورا معاً على الخروج بمفهوم الأدب ، والشعر خاصة ، عن نطاقه الجاهلي إلى مفهوم جديد — وإنهما ساعدا في هذه النقلة على بعض الهدوء في الفن القولي ، والتحول به ، بموضوعاته وتقاليده ، وجهةً أخرى ؟

لقد قلنا إن القوى النفسية الأدبية لم تغض ، فلْنحاول أن نجد في أيّ أرض أخرى غير الشعر ، كان تفجّرها وانسيابها وأي قدر بقي من منابعها الشعرية .

الفصل الثالث

التنفس الادبى فى هذا الدور

شعر الفتوح — نموّ النثر الأدبى

تمهيد وتحديد :

إن تحول الإسلام بمفهوم الأدب، والأثر النفسى لحركة الجهاد ،كان من شأنهما — فيما رأينا — هدوء الإنتاج الفنى الشعرى أو ضعفه ؛ غير أنه لم يكن من شأنهما بحال ،أن يذهبا بالمواهب الفنية فى النفس العربية التى أَلِفت الشعر ، وتعوَّدت فن القول ، ومرنت هذا اللون من التنفس الأدبى مراناً طويل الأمد كثير التجارب ؛ ذلك أن الماضى النفسى البعيد لم يكن له أن يُمْحَى كلُّه بين يوم ويوم على ضخامة ما كان من الأحداث الدينية والحوادث الاجتماعية ، والإحساسُ الشعرى المرهف الذى كان من مميزات النفس العربية لم يمت مرةً واحدة ، وكل الذى كان أن العرب قد صُرفوا عنه مرة أو شُغلوا عنه مرة ، وظلت فطرتهم الشعرية وسليقتهم الأدبية كامنةً فى أعماقهم تنتظر أن تبدوَ فى هذا المظهر أو ذاك من مظاهر الفن القولى .

والواقع أن الروح الفنية تنفست فى الحياة الإسلامية فى مظهرين اثنين : فى شعر الفتوح أولاً ، وفى الأدب النثرى ثانياً ؛ فلْننظر فى ذلك هذه النظرة المجملة حتى نكون على بينة من تطور الحياة الأدبية .

القسم الاول : شعر الفتوح

١ — الثقة بهذا الشعر

ا — يبدو أن المتحدث فى هذا النحو من الشعر العربى مضطر أن يشير — قبل أن يخوض هذا الحديث — إلى أن حظ شعر الفتوح من الثقة والصحة ليس كله بالحظ الكبير، وأنّ كثرة منه إنما جاءت بعدُ من عمل الرواة والمنتحلين تزييناً لحوادث الفتح وزخرفة لها، وأنه حين استقر بالمسلمين المقام، وبدأت حياتهم العلمية أولَ طريقها فى التدوين، وكانت المغازى والسير بعضَ هذا التدوين المبكر، أصاب الشعرَ الذى قيل فى الفتوح هذا التزيّدَ فيه، والبناء عليه، والإكثار منه فى أعقاب كل واقعة، فإذا هو لا يكاد يغادر معركة من المعارك، ولا خبراً من الأخبار إلا ذيّله ببعض هذا الشعر، يتخذ منه حلية حيناً، وشاهداً على صحة ما يرويه حيناً آخر.

ب — ويبدو كذلك أن التنازع الذى آل إليه أمر الفاتحين فى بعض الأقطار قد لعب دوره فى هذا التزيد الشعرى؛ ولعل الحال فى فتوح العراق وخراسان وما رراء النهر بخاصة، كانت أكثر الأمثلة وضوحاً وتعبيراً عن هذا التنازع من نحو، وعن هذا التزيد من نحو آخر. فالعصبيات السياسية التى شملت العرب هناك لعبت دوراً هاماً فى ادّعاء الفتح والافتخار به أولاً، ثم لعبت دورها فيما كان بعدُ من فتن السياسة واختلاف الولاة، فشهدنا الشعراء الذين يلوّنون الحقائق بما يرضى آل المهلب، والشعراء الذين يلتزمون جانب تميم، وشعراء غيرهم يصدرون عن نزعات أخرى، وهكذا.

وليس فى وسعنا أن نتقصّى هنا — ونحن بسبيلٍ من غاية أخرى — كل الأسباب التى كانت تنمى شعر الفتوح هذا أو تنتحله، وحسبنا أن نشير إلى أن هذا الشعر كان يكون ثروة فنية كبرى لو انه وصلنا سليماً صافياً لا تداخله الأهواء، ولا تلونه الغايات، ذلك لأنه يمثل الثمرة المبكرة لهذا التزاوج بين النفوس العربية المنطلقة

و بين الأجواء الجديدة التى كانت تخالطها ، ولأنه يمثل الخطوات الأولى فى هذه النقلة بين العصر الجاهلى والعصر الإسلامى ، ولأنه أخيراً كان يملك أن يعرض لنا صورة فريدة فى شرائطها وظروفها لهجرة الشعر من منابته الأولى ليتأقلم فى هذه المناطق الجديدة التى آل إليها .

حـ — ومهما يكن من شىء من أمر الثقة بهذا الشعر أو إنكاره ، الاطمئنان إليه أو الشكّ فيه ؛ فإن القدر الصحيح منه كفيل أن يزودنا بملامحه العامة وخصائصه الكبرى .. مستعينين على ذلك بما نعرف من حوادث الفتح وطبيعة النفس العربية . أما القدر المتزيد الذى أُحكمت فيه الصنعة فهو لا يخرج عن أن يكون ، فى كثير من الأحيان ، تأكيداً لهذه الملامح وتوثيقاً لها .

٢ — أنواعه التى يلتقى فيها

وقراءة شعر الفتوح ، من خلال هذه الروايات التاريخية التى زوّدنا بها مؤرخونا ، والوقوف المتأنىّ عنده ، يُمَكِّن لنا أن نجمعه فى نوعين اثنين كبيرين : أولهما شعر البطولة ، والثانى شعر المواجد ، ومن ورائهما نوع ثالث يشاركهما من نحو و يخالفهما من نحو آخر ، هو الرجز .

ا — شعر البطولة : أما شعر البطولة فهو يهدف إلى الإشادة بما كان من إقدام الشاعر أو من قوة الكتيبة ، وعن طريق هذا الهدف كان يصور أحياناً قسوة المعارك وشدة اللقاء وما كان من كبريات الأحداث فى خلال الفتح ، وما انتهت إليه من هزيمة أو نصر ، وما كان من أحجام أو إقدام .

ولا يخرج شعر البطولة هذا عن أن يكون لوناً من ألوان الفخر الذى عرفته الحياة الجاهلية . غير أنه هنا قد اكتسى هذا الصبغ الإسلامى الخفيف أو القوى ، فهو يتحدث عن الإسلام والدين ، وهو يذكر الله والرسول ، وهو يصدر عن روح الجماعة أكثر مما كان شعر الفخر الجاهلى يصدر عن روح الفرد أو القبيلة .

ب — شعر المواجد : وأما شعر المواجد فهو تعبير عن الأشواق التى كانت تملأ نفس المحارب ، والمواجع التى تلذع كبده ، فهو يشتاق إلى مرابعه الأولى ، وهو يحنّ

إلى مواطنه التى أقبل منها ، وهو يذكر أهله الذين فارقهم وعياله الذين خلّفهم ، وهو يتمنى لو كان قريباً منهم . . وما أكثر ما كانت تثير عنده بعض المشاهد التى يراها أو الأحداث التى يُمْتَحَن بها هذه الأشواقَ ، ولا يزال الشعر الذى قيل فى القادسية فى نخالتى حلوان[1] شعراً ندياً رطباً تقرؤه فتشارك هؤلاء الواجدين أعمق عواطفهم ، ويلفّك معهم هذا النطاق الوجدانى الرقيق الذى تنسكب فيه مشاعرهم فى تدفق وخصب.

ح — الرجز : وإلى جانب هذين النوعين من شعر البطولة وشعر المواجد كان هذا « الرجز » الذى يشاركهما أحياناً فى الموضوع ويخالفهما فى الشكل ، والذى كان يقوله الشاعر حين يخرج للحرب ، أو حين يتصدى للمبارزة ، أو حين تهتف به منازعه الداخلية أن يغنىّ لنفسه غناء قريباً دانياً سهل التأتّى ، وعلى أن أكثر هذا الذى يُروى من الرجز فى الفتوح لا يبدو كبير الحظ من الأصالة الفنية إلا أنه كان على كل حال لوناً من التعبير الأدبى الذى رافق أحداث الحياة العربية فى القرن الأول . . ولربما كان هذا الرجز فى هذا الدور ، هو الصورة القريبة للسليقة الشعرية التى غادرت الجزيرة ، والتى كان يتنفّس بها العاديون من الشعراء أو من الذين يريدون أن يقولوا الشعر ، على حين كانت المقطعات والقصائد هى سبيل الممتازين من الشعراء وطريقهم إلى التعبير والتصوير .

وما نملك أن نقول شيئاً كثيراً فى الرجز فى هذا الدور ، ولـكن يبدو أننا سنفرد له فى الدور الثانى من أدوار التطور الأدبى مكانا ملحوظا ودراسة خاصة .

٣ — القيم الفنية لشعر الفتوح

ولـكن ماهى قيمة هذه الأنواع الأدبية التى يشتمل عليها شعر الفتوح ؟ . هل تمثل طرفاً من التجديد ، وهل تخالف عن الألوان الجاهلية التى كانت من قبلُ فى الجزيرة ؟ أكانت أوتاراً لم يكن للعرب بها عهد ، أم هى نغمات فى هذه الأوتار التى كانوا يغنون عليها ؟ .

الواقع أن أكثر شعر الفتوح لم يكن يعدو فى جملته الطوابعَ الجاهلية ، ولم يكن

(١) أنظر الطبرى فى حوادث القادسية

ليجاوزها إلا فى خطى ضئيلة قصيرة ، وكانت هذه الخطى ظلالا للفكرة الإسلامية وللجماعة الجديدة من نحو كما كانت سبيله ، بعدُ من نحو آخر ، إلى الشعر الإسلامى الذى سيتغنَّى به العرب فى الأمصار . أما التطور البعيد فلم يكن قد أظلّ الناس أوانُه بعد . . ولهذا لم يكن شعر البطولة إلا تجديداً لشعر الفخر و إن اختلف عنه فى الرنين الاجتماعى الذى كان يطبعه . . أما شعر المواجد والحنين فقد كان صورة متسامية ، كما يبدو ، لشعر الأطلال و بكاء الديار ونداء الأحبة من وراء الآماد البعيدة التى تفصل عنهم وتبعد منهم . . وأما الرجز فلم يتخذ لا فى صورته الظاهرية من الشكل ولا فى بطانته الداخلية من الموضوع ، ثوباً جديداً ولم يبدأ خطاه بعدُ ليكون هذا الرجزَ الفنى الذى شهد أواخرُ العصر الأموى وأوائل العصر العباسى تألّقَه على يد طائفة من الرجاز مثل العجّاج ورؤبة وأبى النجم ومَنْ حاول أن يضرب فى الأرض التى ضربوا فيها من شعراء القصيد كبشار .

* * *

وكذلك نرى فى هذا الدور من أدوار التطور الأدبى أن هنالك تلويناً جديداً للأنواع الأدبية الجاهلية ، ولكننا لا نرى تجديداً فى هذه الأنواع . ولقد بدأت الحياة الإسلامية تغشى هذا الأجواء الشعرية وتخالطها . . ولكن لم يكن من آثارها بعدُ أن تستنبت فناً جديداً أو أن تحور بالفنون القديمة بعيداً بعيداً عن غايتها ، وكان كل ما هنالك هذه الثمرات المبكرة للاتصال بين الإسلام و بين هذه الأنواع الأدبية وتأثّرها به ، فاستحال بكاء الأطلال إلى الحنين إلى الديار ، وأسكت الإسلام الفخرَ الذى يقوم على أساس استعلاء الفرد بما يملك من القيم الذاتية ليستمع إلى الفخر الذى يقوم على أساس استعلاء الفرد بما يقدم من خيرٍ للجماعة وفناء فيها .

وسنرى بعدُ أنّ هذا لم يكن كل شىء فى الحياة الأدبية فى هذا الدور ، وأن ظلال الحرج التى ألقتها الحياة الإسلامية على الشعر اتجهت بالحياة الأدبية إلى الأدب النثرى ، و إلى تنمية هذا النثر واحتذاء القرآن فيه ، واتجاهه أن يكون نثراً فنياً . فلْننظر فى الفقرات المقبلة ماذا كان من شأن هذا النثر ونموه .

القسم الثانى : نمو الأدب النثرى

١ — النثر مظهر الحياة الأدبية

و إذا كانت السلائق الأدبية وجدت فى التعبير الشعرى بعض العوائق ، سواء فيما كان من خصومة القرآن للشعر أو فيما كان من أثر الهجرات الحربية ، فإن هذه السلائق قد وجدت مُتنفّسها الذى انطلقت فيه ، فى الأدب النثرى .. وكان هذا الأدب النثرى الذى تفتّح فى صدر الإسلام عن أطيب الثمرات هو وحده الذى مثّل ازدهار الأدب ، على حين كان الشعر يمثل نوعاً من الركود والانحدار .

والواقع أننا إذا أردنا أن نلتمس الحياة الأدبية فى هذا الدور فإنما يجب أن نلتمسها هنا ، فى نشأة النثر الأدبى وفى نموه ، وفى انصراف الناس إليه من دون ألوان التعبير الأخرى .. فهذا النثر هو مقياس التطور الأدبى الذى يأخذ طريقه إلى التفتح وينشر عبقه هنا وهناك ، على حين كان الشعر كما رأينا يمثل التطور الأدبى الذى يأخذ طريقه إلى الانكماش ليتكوّن بعدُ فى تفتح جديد .

٢ — نشأة النثر الأدبى

ولا أحسب أننا فى حاجة إلى أن نعدد الأسباب التى ساعدت على نشأة النثر فقد استبانت لنا بعض هذه الأسباب فى مطاوى الفصول السابقة . ولكننا نملك أن نجملها فيما يلى :

ا — التعويض : كان النثر هو صورة التعويض الأدبى عن حياة الشعر ، وعن الانصراف إليه .. ولم يكن يسع الحياة الإسلامية أن تغادر الشعر إلى حياةٍ خلاءٍ لا سبيل إلى البثّ الفنى فيها ، فكان القرآنُ وكانت اتجاهاتُه النثرية هى الأرض الجديدة التى نزلتها هذه الهجرة الفنية والتى عاشت فيها ووجدت فى تربتها الخصبِ والنماء .

ب — الحياة السياسية : واتجاه المسلمين إلى تكوين الدولة واتخاذهم كل مظاهرها وإقامة كل معالمها واستقرار العلاقات بين العرب أنفسهم ، و بين العرب وغيرهم فى هذا النطاق من الحياة المنظمة التى تشرف عليها من علٍ سلطةٌ حكوميةٌ متسلسلة — كان صداه فى الحياة الفنية نشأة لون من النثر الذى تلجأ إليه الأداة الحكومية لتُحْكِم ما بينها و بين الناس من صلات : تعبّر به عن رغباتها ، وتلقى إليهم بسياستها ، وتلجأ إليه فى ترغيبهم وترهيبهم والتمكن من التأثير فيهم .

حـ — ضآلة النثر الجاهلى : وأخيراً كان يكمن وراء كل ذلك عامل يوشك أن يكون أبعد هذه العوامل خطراً وأشدها أثراً فى تطور النثر الأدبى وفى نموه . . ذلك أن هذا النثر لم يكن له فى صورته الفنية كبير خطر فى الحياة الجاهلية . . كان الشعر من الأثرة والطغيان بحيث كان يستبدّ بكل مجالات القول ، فى الحرب والسلم وفى الفخر والهجاء ، وفى التأمل الدينى والتفكير الفلسفى ، فى هذه جميعاً كانت الحياة الجاهلية تتنفس هذا التنفس الشعرى . . وحتى حين يكون النثر أحياناً على ألسنة الكهان ، كان نثراً مسجوعاً ، وكان كذلك نثراً له فواصله ، فكانت الصلات بينه و بين الشعر قريبة فى الوزن قريبة فى القافية ، وكان الذى يفصل بينهما فى الشكل هذا الأمد القصير الذى يسهل تخطّيه .

ومن هنا لم يكن النثر الفنى عميق الجذور فى الحياة الجاهلية ، ولم تكن له هذه التقاليد الأصيلة التى كانت للشعر ، ولم يكن وراءه هذا التاريخ الطويل الذى يدعمه بكل نتاجه ورجاله ورواته . . و إذا نحن حكمنا بالذى بين أيدينا من هذا النثر استطعنا أن نحكم أنه لم يكن نثراً رائعاً . . ليست له ألوان الشعر الصارخة ، و إنما هو باهت فى كثير من الأحيان ، لا يخرج أو لا يكاد عن الفقرات القصيرة والنظرات الحكيمة ؛ وكأنه لم يكن يقصد إلي ما يقصد إليه الشعر من إمتاع و بهاء .

٣ — النثر الأدبى ثمرة إسلامية

ا — صورةٌ عن الحياة الإسلامية : مثل هذه الهوة البعيدة التى كانت تفصل بين أصالة الشعر وضحالة النثر فى العصر الجاهلى هى التى ساعدت على أن يكون للنثر هذا النموّ المشبوب الذى شهده عصر الإسلام ، فلم تكن وراءه هذه القوالب التى تشدّه إلى الماضى ولا هذه التقاليد التى تأخذ بتلابيبه فتحول بينه و بين أن ينطلق حراً طليقاً . فقد نشأ هو وهذه الحياة الإسلامية الجديدة نشأة واحدة ، وأصاب مثل الذى أصابت من تفتح وانتشار ، ولقى مثل الذى لقيت من نمو وتألق . . كان هو وكانت هى ، رضيعى أم واحدة ، لذلك انشعب فى مثل ما انشعبت فيه من نواح ، وانسكب فى مثل ما انسكبت فيه من فروع . . كان خطابة كما كان كتابة ، وكان أدب رسائل كما كان أدب عهود ، وكان مناظرات كما كان جدلا ، وتنوعت به السبل هذا التنوع البالغ لأنه كان ينمو فى أرض خصبة بكر لم تستنفد طاقاتها الحيوية جذوعُها الكبرى ولا أشجارها الضخمة .

لقد أصاب النثر إذن هذا التطور البعيد لأنه لم يكن يعيش فيه ماضيه كما كان يعيش ماضى الشعر فى الشعر . . كان ماضيه هو حاضره الذى يتشكل فيه ، على حين كان ماضى الشعر يلتف من حوله كالحلقة التى يوشك أن يلتحم طرفاها . . وكان تطوره لا يعدو هذه الفرجة الصغيرة بين الطرفين . ومن هنا كانت السرعة التى امتاز بها نماء الفنون النثرية وقدرتها على أن تمثل التطور الاجتماعى وأن تعبر عنه فى قوالبها الفنية ، وأن تكون صدى واضحاً له على خيرٍ مما كان الشعر الذى كانت تغله قوالبه وتقاليده ، فتحول بينه و بين تطورٍ بعيد ونقلة سافرة .

ب — احتذاؤه للقرآن : ونستطيع بعدُ أن نردّ بعض أسباب نمو النثر إلى أن ولادته فى النفس العربية جاءت نتيجة لازدواج رائع بين أثرين ضخمين : الشعر العربى بكل ما كان حقق فى الجاهلية من نضج — والقرآن الكريم بكل هالات الإعجاز التى واكبته والسموّ الذى كان يطيف به فإذا أضفنا إلى ذلك ما كان من

الإبداع الشخصي عند هؤلاء الذين نهض بهم النثر الفني ، أدركنا المنابع الثلاثة التي كانت تتجاور وتختلط في الأعماق لتصدر بعدُ في نبع واحد غزير ، هو هذه الخطب والرسائل والعهود التي كانت إبداعَ هذه الفترة في الحياة الفنية القولية . ويبدو أن النفس المسلمة التي عافت الشعر قد صعّدت ميولها الشعرية هذه وتسامت بها إلى الآفاق النثرية ، ولمّا لم يكن أمامها في مجالات التقليد والاستيحاء غير القرآن الكريم ، وكان للقرآن عندها مهابته وقداسته ، فقد قادها هذا الاحتذاء والاستيحاء إلى أن تترسم أساليب القرآن ، وأن تمضي في عاداته الأسلوبية وفي مجازاته الفنية وفي طرائقه في التعبير . . وكانت هي في نفس الوقت تعاني لونا من الاستشراف والسمو وتأكيد الذات في حياتها الجديدة ؛ ولذلك جاءت آثارها الفنية ، في غمرة كل هذه الأسباب الداخلية العميقة والخارجية الواضحة ، آثاراً قوية حلّت بعدُ في تاريخ الأدب العربي محلّ النماذج الرفيعة التي توضع دائماً موضع الاستشهاد والتمثل .

جـ — طوابع القرآن فيه : والفترة المبكرة التي صدرت عنها آثار هؤلاء الذين نهضوا بالنثر العربي ، سواء منهم الخلفاء أو الولاة أو القادة ، كانت بعيدة عن تأثيرات الثقافة الأجنبية ، وكانت لا تزال عربية اللحم والدم والهوى واللسان ، ولذلك يبدو فيها دائماً هذا الترسم للقرآن ، واضحاً في مرة ومستتراً في أخرى . ومن المؤكد أن أصعب ما يلقى الإنسان إنما هو اكتشاف ما بين الأساليب من صلة ، لأن الأسلوب قطعة من النفس ، ولأنه يظل فترة طويلة وقفاً على الأصالة الشخصية ، ومع ذلك فإن دراسة الآثار الأدبية كفيلة دائماً أن تسوق الدارس إلى أن يتلقى تياراً من التأثيرات مهما يكن حظّه من الأصالة . . وهذه التأثيرات تنطبع بوضوح عند أولئك الذين يكونون في أول السلَّم الأدبي ، أما الذين يكونون في ذرواته العالية فإن هذا التيار الأسلوبي يخالط أعماقهم ويمتزج بها امتزاجاً قوياً حتى ما يكاد يستبين الأصيل من الدخيل ، والذاتي الشخصي من الطارىء الغريب . . ومن المؤكد أن الذين نقل إلينا نثرهم في صدر الإسلام كانوا من هؤلاء الذين حققوا شطراً من الأصالة الأدبية

ولذلك كان أثر القرآن فيهم ، ليس هذا الأثرَ الذى ينطبع على السطح الخارجى كالعلامة الفارقة ، ولكنه هذا الأثرُ الداخلى الذى يمازج كل نفوسهم وكل تَنَفُّسهم الأدبى فى ألفاظه وجمله ، وفقره ومقطوعاته ، ممازجة فاعلةً من نحو ومنفعلة من نحو آخر ، حتى ماتكاد تبين الفروق وتتضح المنابع .

ومن هنا جاءت الآثار النثرية الأدبية فى صدر الإسلام متأثرة بالطابع القرآنى أشدّ التأثر وأقواه . ونحن نلمح هـذا التأثر فلا نخطئه ، ولكننا نلمحه فى يسر ووضوح حيناً وفى تنبّه وتبصر حيناً آخر . . فأما فى الحالة الأولى فلا يحتاج الأمر أن نقف عنده ، وأما فى الحالة الأخرى فإن التفاعل بين الإبداع الشخصى و بين الاحتذاء القرآنى و بين التعويض الشعرى يكون من القوة بحيث ينتج المتفنن شيئاً جديداً لا بدّ فى معرفة أجزائه الأولى من التبصر الدقيق .

ولهذا فنحن لانخطىء إذا ردَدْنا أكثر ما أنتج الصدر الأول من نثر أدبى إلى ما كان من أثر الإسلام : قرآنه وفكرته ، وحياة دعوته . . غير أن اكتشاف هذا العنصر الإسلامى الأصيل يقتضينا نظراً قاصداً نافذاً ، فحيث وجدناه استطعنا أن نثبته ، وحيث غاب عنا وجب أن نتفقده ، لأنه إنما يغيب فى ضباب رقيق أو كثيف ، ولكنه كائن على كل حال . . وإنما يرمى المنشىء الفنى أحياناً من طريقه النماذجَ التى تأثر بها ، ويحاول أن يُحِلَّ مَحلَّها عناصرَه الذاتيةَ الأصيلة ، أو هو يتمثّلها تمثلا واضحاً قوياً حتى كأنها بضعة منه ، فلا يبدو ، للعين المجردة ، تأثّرُه بها ولا احتذاؤه لها ، ويحتاج الأمر حينذاك إلى النقد الناقد والبصر البصير .

د — <u>تشابه النتاج النثرى</u> : لقد كانت الأوتار التى أنشد عليها أصحاب الآثار النثرية فى الصدر الأول هى هى عند كل واحد منهم ، وتوشك أن تكون أساليبهم فى استخدام هـذه الأوتار قريبة متشابهة ، ولكن تشابهها مع ذلك لا يخفى عنصرها الشخصى ؛ غير أن القدر المشترك بينها كثيراً ما يطغى على هذا العنصر الشخصى و يطويه . ولقد رددتْ هذه الأوتار أنغامهم وأصواتهم ، وكان

تشابههم فى الموضوعات التى طرقوها — وهى كلها مما يتصل بسياسة الحكم وإدارة المجتمع وصلة ما بين الولاة والخلفاء وما بين الخلفاء والمسلمين — كان تشابههم فى هذا سبباً فى أن تتشابه بعدُ ، الأصداء والأصوات التى انبعثت عنهم .

ومهما يكن من شأن هذه النظرة فى نمو النثر الأدبى وفى تطوره وفى معرفة الأسباب التى تكمن وراء هذا النمو والتطور ، وفى أثر القرآن الكريم وأصالة هذا الأثر وطغيانه على ما وراءه من العوامل الشخصية بحكم المشاركة فى الموضوع ، والتوحدِ فى الأصل المُحْتذَي — مهما يكن من ذلك كله فالشىء الذى لا شك فيه أن الصدر الأول شهد هذه النهضة الناهضة والنمو النامى فى النثر الأدبى ، على غير ما كان حال الشعر ، وتعاورت هذا النثرَ بالتمهيد له والأخذ بيده هذه العواملُ الثلاثةُ من التعويض النثرى عن الشعر ، ومن احتذاء القرآن والانسياق فى إعجازه ، ومن الإبداع الشخصى . . وكان نتاج هذه الأسباب المتداخلة المتكاملة يوشك أن يكون متقارباً فى الآثار الأدبية التى خلفتها لنا هذه الفترة التى أعقبت الفتوح من تاريخ الإسلام .

* * *

آية ذلك كله أن التنفس الأدبى تمثّل فى شعر الفتوح ، ولكنه كان أشد ما يكون تمثلا فى نمو الأدب النثرى . . والتماسُ الحياة الأدبية فى العهود الأولى للفتح ومعرفة الخطوات المبكرة فى التطور ، إنما يجب أن يكون هنا فى هذا اللون من النمو الأدبى ، فقد كان هو مجالها وميدانها .

ونحن حراص فى رصد الظواهر الأدبية التى جاءت أثراً من آثار الحياة الإسلامية فى انطلاقها، وفتوحها أن نبين أن هذه الظواهر إنما ترجع إلى هذه الأسباب التى تقدم الحديث فيها ، وأنها تدين أكثر ما تدين ، فى سرعة نموها ، إلى أنها نمت فى أرض حرة ليس لها تقاليدها كما كانت تقاليد الشعر . . ولم تكن التقاليد فى مظهرٍ ما من مظاهر المجتمع أو الفن أو الحياة ، إلا عنصراً معدّلا أو معوّقا . .

ولهذا مضى الشعر هادئاً ومضى النثر مطلقاً . . وكان من انطلاقه هذه الثروة النثرية التى تمثلت فى الخطب والرسائل والعهود .

وبعدُ، فنحن فى حاجة إلى أن نلم بالنظرة المجملة الطوابعَ العامة للأدب فى هذا الدور من أدوار الحياة الأدبية التى جاءت فى أعقاب الفتوح . . فما هى هذه الطوابع التى تلف الأدب جميعه وترسم منحاه ؟ ما الخطوط التى سار بها، والاتجاهات التى انحدر منها . . ما القوى التى كانت تدفعه ؟ . وهل كان هناك مشاركة فى هذه الطوابع بين النثر والشعر ، أم كان هناك مخالفة . . أم كان هناك مشاركة ومخالفة معاً . . وأين يتبدّى ذلك كله ؟

إن هذه الطوابع العامة هى التى ستكون موضوع الفصل المقبل .

الفصل الرابع

الطوابع العامة للأدب فى هذا الدور

تمهيد

بين الشعر والنثر : مخالفة ومؤالفة

فى سبيل التعرف إلى الطوابع العامة التى كانت تشمل الحياة الأدبية فى هذا الدور يجب لنا أن نفرق بين لونى الأدب من الشعر والنثر ، فليس هنالك دائماً هذا التوازى بين هذين الفنين القوليين ، وإنما هما يشتركان أحياناً ويفترقان فى حين ، ويأتلفان مرات ويختلفان فى مرة ، وما ينطبق على النثر فى نموه لا ينطبق على الشعر فى ضموره . ولهذا فإن فى وسعنا أن نقول إن بين فنى الشعر والنثر ، فى طوابعهما العامة ، مؤالفة ومخالفة . . أما المخالفة فتبدو فى النمو والضمور . . وأما المؤالفة فذلك أن الشعر والنثر معاً تجمعهما هذه الطوابع الثلاثة الكبرى من حيث أنهما ، فى الحياة الإسلامية ، أدب موجه — وأدب موجز — وأدب مطبوع . فلننظر فى مخالفة ما بين الشعر والنثر أولا ، ثم نجوز ذلك إلى هذه الطوابع المشتركة .

القسم الأول : المخالفة

نمو النثر وضمور الشعر

١ — خلاف كيفى : إن رصد الحياة الأدبية فى صدر الإسلام حين كانت الفتوحات الإسلامية فى ذورتها من التألق والامتداد ، والنظر الفاحص إلى تطور كلٍّ من الشعر والنثر يضعنا أمام صورة واضحة لاتجاه متعاكس يسير فيه كلٌّ من هذين الفنين سيراً منفرداً متوحداً .

فبينما يبدو الخط البيانى الذى يرسمه النثر الفنى ، يمضى صُعُداً ، متدرجاً نحو الغايات البعيدة مقتربا منها ، لا تثنيه عقاب ، و إنما تتعاون على نموه كل مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية وتشارك جميعا فى ازدهاره الفنى — يبدو الخط البيانى الذى رسمه الشعر ، يمضى منحدراً فى شىء من الضمور والانكماش .

ب — خلاف كمى : وليس يقتصر الأمر فى خلاف ما بين الفنين على هذه الوجهة الكيفية ، ولكنه قبل ذلك خلاف كمى . فالشعر الذى قيل فى هذه الفترة لا يعدو أن يكون قدراً هينا يسيراً إذا هو قورن بالقدر الذى أنتجته الجماعة فى النثر ، فقد صمت الشعر أو كاد ، وصمت الشعراء فلم يقل لبيد إلا بيتا واحداً(١) ، وانطلق النثر يفيض ويتدفق . وفى فترة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت أحاديثه وخطبه وجدله وكتبه ووصاياه لأصحابه ، وانتشار هذه جميعا فى أطراف الجزيرة على ألسنة الرسل والدعاة ، يفوق ما كان يقال فى البيئات الشعرية و يجوزها . وكذلك كان الحال فى فترة الخليفة الأول والخليفة الثانى : كانت خطبهم فى المساجد وكتبهم إلى الولاة ورسائلهم إلى القواد وأحاديثهم فى مجالس الشورى والحكم ، فوق ما كان يقول العرب من شعر فى الغزوات والفتوح ، سواء أكان هذا الشعر كما رأينا شعر بطولة أو شعر حنين . . بل كان عمر نفسه يكافىء هؤلاء الشعراء الذين صمتوا ، ويجازى أولئك الذين كانوا لايزالون يهدرون بالشعر ، فيروى عنه أنه « كتب إلى المغيرة بن شعبة ، وهو على الكوفة ، أن استنشد من قِبَلَك من شعراء قومك ما قالوا فى الإسلام . فأرسل إلى الأغلب العجلى ، فاستنشده فقال :

أرجزاً تريد أم قصيداً ـ لقد سألتَ هيّنا موجوداً

ثم أرسل إلى لبيد ، فقال له : إن شئت مما عفى الله عنه ، يعنى الجاهلية ، فعلت . قال : لا ، أنشدنى ما قلت فى الإسلام . فانطلق لبيد فكتب سورة البقرة فى صحيفة وقال : أبدلنى الله عز وجل بهذه فى الإسلام مكان الشعر . فكتب المغيرة إلى عمر .

---

(١) هو البيت :

الحمد لله إذ لم يأتنى أجلى حتى اكتسيت من الإسلام سربالا

فنقص عمر من عطاء الأغلب خمسمائة وجعلها فى عطاء لبيد . فكتب لبيد إلى عمر : انتقص عطائى أن أطعتك ! فرد عليه خمسمائة وأقر عطاء لبيد على ألفين وخمسمائة [1] .

والأمر لا يخالف عن ذلك فى كثير عهدَ عثمان وعلى ، حتى يكون الدور الثانى الذى استقر فيه العرب وتفتح فيه الشعر ، وكان عنوانه أنّ معاوية حاول أن يتنقّص عطاء لبيد ، وأن يحط منه إلى حيث كان قبل أن يزيده عمر ، فقال له لبيد : إنما أنا هامة اليوم أو غد ، فدع لى هذه العلاوة فمن يدرى لعلى لا أقبضها ، فرقّ له معاوية وترك له عطاءه ومات لبيد قبل أن يقبض هذا العطاء .

ﺟ — صلة ما بين الخلافين : وكذلك يبدو إذن أن بين الشعر والنثر فى هذا الدور خلافاً كيفياً وخلافاً كميا . ولعل الخلاف الكمى هو الذى قاد إلى هذه المخالفة الكيفية ، فإذا نحن لا نشهد نمو الشعر على مثل ما شهدنا من نمو النثر ، وإذا نحن لا نستمع إلى مثل هذه القصائد المعلقات التى كنا نستمع إليها فى الجاهلية ، ولا إلى مثل ما نعرف من المذهبات أو المجمهرات . . وإنما هى ، غالبا ، مقطعات وأبيات ومواقف معدودات تنزل من غير شك ، دون منزلة النتاج الجاهلى ، أصالة وقوة أسر وشدة تأثير .

د — انشعاب الطريق : لقد انشعبت الطريق إذن بالحياة الأدبية فاستقل الطريقُ المعشبُ المخضوضر الذى يفيض فى كل مرحلة منه جِدّةً وقوة ، بالنثر . . على حين استقلّ الطريق الآخر بالشعر ، وهو طريق تقليدى سار فيه كثرة الشعراء من قبل ، فلم يلق كبير تجديد أو تطور . . وعن هذا الانشعاب كانت هذه المخالفة فى نمو النثر من نحو وضمور الشعر من نحو آخر ، وفى تجديد النثر وفى محاولة الشعر أن يصطبغ بعض الشىء بأصباغ الحياة الجديدة . . ولذلك كله أسباب هى هذه الأسباب التى أدرنا الحديث عنها فى الفصول السابقة ، سواء حين تحدثنا عن مكانة الأدب فى الحياة الإسلامية أو عن نمو الأدب النثرى وعوامل هذا النمو . . وليس هنا المجال لنعاود هذا الحديث ، وإنما نحن نقتصر على الناحية الوصفية فحسب من الحياة الأدبية .

---

(١) الأغانى « الساسى » ١٨/١٦٤

القسم الثانى : المؤلفة

الطوابع المشتركة للحياة الأدبية

ليس من اليسير إدراك الطوابع الكبرى التى تصوغ الحياة الأدبية وتلم أطرافها. ذلك أن الأدب ظاهرة معقدة من نحو، ومتشعبة من نحو آخر . . فهى لا تخضع دائماً فى كل جوانبها إلى هذه النظرات العامة التى تحاول أن تلفها، وهى كثيرا ما تستعصى على هذه المحاولة. ولذلك فإن اكتشاف هذه الطوابع الشاملة التى يخضع لها الشعر والنثر معاً أمر يقتضى وقفات طويلة متأنية عند كل الظواهر الأدبية، ومحاولةً صابرة، لوصل بعضها ببعض ورد بعضها إلى بعض، والوصول من وراء ذلك إلى هذه الأصول البعيدة التى تنتظمها جميعاً فى إطار مشترك وتجمعها تحت عنوان واحد.

ولقد يستطيع الذين يحاولون أن يرتدوا بالظواهر الجزئية الكثيرة إلى الصفات الكبرى أن تتوفر لهم هذه الصفات من هذا النحو الذى ينظرون منه أو من ذاك، وتتلون نتائجهم تبعاً للزاوية التى بدءوا انطلاقهم منها. ولكن الأمر يجب أن يكون أبعد من ذلك وأعمق من ذلك، يجب أن يكون إحاطة بالتيارات الأصلية التى ترسم وجه الصفحة الأدبية وتعطيها معالمها بحيث نستطيع أن نلمح الصلة بين كل خط من خطوط الصورة وبين الأصل الذى انشعبت منه.

وفى ضوء هذه الغاية وعلى هديها نستطيع أن نتبين الطوابع الثلاثة الكبرى التى تدفع الحياة الأدبية وتحدد خطاها وترسم أبعاد هذه الخطى واتجاهاتها . . فقد كان هذا الأدب أدباً موجَّهاً من حيث غايته الاجتماعية — وكان أدباً مطبوعاً وموجزا من حيث خصائصه الأسلوبية وطبيعته الفنية.

١ — أدب مُوَجَّه

ا — توجيه الأدب : لم يكن الأدب الإسلامى الذى جاء أثراً للحركة الإسلامية فى الجزيرة وفيما حولها من أقطار استقرّ فيها العرب ، غايةً فردية فحسب ، يقتصر على أن يكون أداة للتعبير الذاتى وسبيلا من سبل الرفاهية الداخلية . . ولكنه كان قبل ذلك وفوق ذلك ، غايةً اجتماعية وغرضاً أصيلافى حياة الجماعة ، تتخذ منه سبيلهاإلى تأييد دعوتها وتأكيد ذاتها وتأدية أغراضها الكبرى . ولذلك رأينا ، فيما قدمنا من حديث ، أن الحياة الإسلامية خرجت بالأدب العربى عن مفهومه الذى كان له إلى مفهوم آخر ، عن خصيصته الذاتية إلى طابعه الاجتماعى . وكان من أثر هذا التحوير أن أضحى الأدب الشعرى والأدب النثرى على السواء أدباً موجها ، له دائما غايته التى يخدمها ، فإذا انحرف عن هذه الغاية انحرف به طريقه فى أذهان الجماعة عن قيمته الرفيعة التى كان يجب أن تكون له .

ولقد كان هذا التوجيه للأدب ضرورة حيوية لم يكن للجماعة عنها بُدّ أو مُنْصَرف . ذلك أن الأدب كان يمثل كل نشاطها الفنى ونزعاتها الوجدانية ؛ فإذا مضت هذه النزعات فى غير مساربها الصحيحة ، و إذا اتجه هذا النشاط فى غير مجراه الأصيل ، لم تكن مغبة ذلك هينة أو يسيرة فى حياة الجماعة ، و إنما كانت تمثل لوناً من الشذوذ عن الطريق والانحراف عن الغاية والخروج بالأدب ، الذى يجب أن يمثلها ، فى وجهة أخرى . . وذلك ضلال كان لابد من تجنبه فى مثل مافعلت الجماعة الإسلامية حين دفعت بالأدب فى اتجاهه الجديد .

ب — أثره فى الشعراء : ومن هنا كان البعد الهائل بين شعر حسّان الجاهلى و بين شعره الإسلامى ، ومن هنا أيضاً آثر جماعة آخرون من الشعراء أن يصمتوا على أن لايحسنوا القول فى هذا النحو الجديد الذى اتخذه الأدب ، كما فعل لبيد .

أما أولئك الذين أصروا على القول فى مثل الإيحاءات الجاهلية السابقة ، كما كان

شأن الحطيئة مع مهجوّيه وممدوحيه ، فقد كانت طبيعة الحياة الجديدة تدفع الخلفاء إلى عقابهم أحياناً لأن فى قصائدهم هذه لوناً من الخروج عن الصراط الذى مضت فيه الجماعة ، و إشاعة للقيم التى أرادت أن تتناساها .. ويحدثنا الرواة أن الزِبْرِقان ابن بدر — وقد كان أحد الذين قسا عليهم الحطيئة — شكا هذه القسوة إلى عمر ، فأمر عمر بالحطيئة أن يسجن ، ولم يشفع له فى سجنه إلا هذه الأفراخ الزُّغب الحواصل التى خلّفها وراءه بذى مرخ ، فكتب إلى الخليفة يستعطفه فى شأنها ، وعاهده على أن يستوى حيث استوت الجماعة وأن يسير حيث تسير .

ج — أثره فى النثر : ولقد كان الأدب الشعرى والأدب النثرى سواء فى ذلك .. ولسنا فى حاجة إلى أن نمثل للنثر فقد كان الخلفاء والقواد والولاة هم أعلام هذا النثر الجديد بعد الذى كان من أثر القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وخطبه ، ومن الواضح أن الموضوعات التى كان يدور عليها أدب هؤلاء الخلفاء كانت من صميم الحياة الاجتماعية والسياسية للجماعة الإسلامية الجديدة ، وكان هذا الأدب تعبيراً عنها وتصويراً لمثلها ، وحثًّا على غايتها ودفعاً للناس فى طريقها المستقيم . . وليس أدل على ذلك من أن تقرأ فى أى كتاب من المجاميع الأدبية خطبَ أمراء المؤمنين هؤلاء ، وكتبَهم إلى ولاتهم ورسائل ولاتهم إليهم ، لتدرك أى استجابة عميقة للتوجيه الإسلامى مضى فيها النثر العربى فى هذه الفترة .

د — أثره فى الفنون الأدبية : ولم يقتصر هذا التوجيه الأدبى على أن يتناول الأدب جملة ، ولكنه نفذ كذلك إلى صميم الفنون الأدبية . ولقد رأينا شواهد ذلك فى المبحث الذى عقدناه للتنفس الأدبى وكيف أن شعر الفتوح ، سواء كان تمجيداً للبطولة أو حنيناً إلى المرابع ، كان تجديداً لبعض النغمات الجاهلية وكسوة لها بما يرتضى الإسلام . وسنرى من ذلك أيضاً كيف اتجه الغزل ، هذا التعبيرُ العميق عن خلجات النفس المحبة ، وجهتَه العذرية بتأثير من توجيه الأدب هذه الوجهة الإسلامية ؛ فكان لابد له — لكى يكون تنفيساً عن القلوب المكلومة به من

نحو ، وتعبيراً عن عفة الجماعة الخلقية من نحو آخر — من هذه العذرية التي انسكب بها والتي شاعت فيه .. فلما كان الدور الثانى كان هذا الانحراف من جديد نحو الشعر الغزلى المطلق .

والأمر فى الغزل هو الأمر فى الفنون الأخرى : فى المديح لم تعد شجاعة الغارات هى مكان التمدح بل شجاعة الجيش — وفى الرثاء كان مدى الخير الذى يقدمه الفرد للجماعة وماضيه الناصع فيها ووفاؤه للعقيدة التى آمن بها ، هو مقياس الحزن — وفى الفخر غامت الفردية الذاتية فى نطاق اجتماعى بعض الشىء — وفى فنون أخرى كان لا بد للإسلام من أن يطبعها بتوجيهه وأن يسمها بميسمه .. على ما أصابها بعدُ من شذوذ وانحراف .

هـ — إشراف الدولة : ونلاحظ فى طبيعة هذا التوجيه الأدبى أنه كان عملا قامت به الدولة ، ولم تترك للأفراد دائماً أن ينقادوا له أو ينحرفوا عنه . فقد أدركت الجماعة الإسلامية ، فيما رأينا ، مهمة الأدب وقيمته ، ولم يكن فى وسعها أن تطلق هذه القوى الفنية من غير قيد أو تدعها على غير هدى ، ولذلك اتخذ التوجيه شكلاً صارماً أحياناً . . فأما الذين استجابوا عن رضى فقد رضيت عنهم الجماعة ورضيت عنهم الدولة التى كانت تمثل هذا الاتجاه وتدعو له وتصرّ عليه ، وأما الذين استعصَوْا عليه فقد حاولت الدولة أن تكرههم ، وأخذت بتلابيبهم تجرهم إليها ، وعاقبتهم فى بعض الأحيان كما فعل عمر مع الحطيئة . . ويبدو أنه لم يكن للجماعة الإسلامية معدى عن هذا ، فقد تعود العرب أن يقولوا الشعر كما يهوَوْن قوله : يقولونه فى هذا السبيل أو ذاك ، وفى مدح هذا الرجل أو ذمه ، وفى التعبير عن ذات نفوسهم رضى أو غبطة رغبة أو رهبة ، غزلا عفيفاً أو غزلا ماجناً ، فلما جاء الإسلام يدعوهم إلى أن يسلكوا فى ذلك سبيلا مرسومة لم يكن من السهل أن ينزل الشعراء عن هذه الحرية المطلقة فى القول ، وأن يتقيدوا بهذه المعالم الصعبة فى الاتجاه ، وأن يكونوا حيث يريد لهم المجتمع لا حيث تريد لهم أنفسهم . وما من شك فى أن الشعراء عانوا صراعاً عنيفاً بينهم

و بين أنفسهم فى ذلك ؛ فأما الذين غلبت عليهم العقيدة فقد لذّ لهم أن ينتصروا على أنفسهم ، ويحدثنا الرواة أن لبيداً أعرض عن الشعر فلم يقل إلا بيتاً واحداً وأنه كان إذا افتخر استغفر الله من الفخر ، وأما الذين غلبت عليهم أنفسهم وحسبوا أن بين مستلزمات العقيدة ونزوات النفس حدوداً يستطيعون إلتزامها فقد انحرفوا هـــذا الإنحراف الذى يمثله الحطيئة ، واضطرت الدولة أن تعينهم على أنفسهم وأن تستخدم العنف أحياناً حتى تُسْلِــكَهم مسلك الحياة الفنية فى الجماعة الإسلامية .

وكذلك نرى أن طبيعة هذا التوجيه الأدبى كان انسياقاً وانصياعاً حيناً ، وكان تدريباً وتعليماً حيناً ، وإكراهاً ودفعاً حيناً آخر . . فلم يستو الشعراء جميعاً فى الانسياق فى هذا التوجيه والتزامه . أمّا ما هو مدى التزام الخلفاء لهذا التوجيه وكيف سكتوا عنه أو انحرفوا منه ، وأما ما هو مدى وفاء الشعراء له وكيف خرجوا عنه ، فذلك حديث الدور الثانى من أدوار تطور الحياة الأدبية فى أعقاب الفتوح .

آية هذا كله أن الإسلام أراد الأدبَ أن يكون أدب الحياة الإسلامية نفسها — وأنه لذلك أخذ نفسه بتوجيهه هذه الوجهة الاجتماعية ، مُدْرِكاً مكانة القوى النفسية الفنية فى قيادة الجماعة وتصريف مشاعرها — وقد دفع الشعراء فى طريقه هذا ، فاستجاب بعضهم له واستعصى عليه بعضهم ، ولــكنه وفق إلى أن يلوّن الحياة الأدبية ، شعرها ونثرها على السواء ، بهذا اللون ، وأن ينفذ إلى صميم الفنون الأدبية فيخرج بها عن عمودها الذى كانت تقوم عليه أو تدور حوله لتنتظمها قيمٌ جديدة توائم حياة الجماعة ومثلها .

ولــكن شدة التوجيه وحدّته لم تكن لتتوازى مع مدته ، فاذا الحياة نفسها تنحرف عن مثلها و إذا هى تجرف الأدب معها ، ويكون من ذلك هذا الطورُ الجديد فى الحياة الأدبية .

٢ — أدب موجز

١ — مصادره : والطابع الثانى الذى يغلب على النتاج الأدبى ويَسِمُه هو هذا الايجاز الذى يوشك أن يكون خصيصة ثانية واضحة فى كل ما نقل إلينا من أدب هذه الفترة .

وفى التعرف إلى مصادر هذا الايجاز نستطيع أن نتبين أمرين اثنين :

أما أحدهما فذلك أن الأدب العربى الجاهلى كان يعتمد على الايجاز ويؤمن به ويلتزمه ، ولذلك امتدت به هذه الصفة فى حياته الجديدة فى أعقاب الفتوح الإسلامية .

وأما الثانى فذلك أن الحياة الإسلامية نفسها ، أولَ عهدها بالتفتح ، كانت توحى به وتدعو اليه . . ذلك أنها كانت حياةً تقوم بالعرب ، والعربىُّ يؤمن باللمحة الخاطفة وتقنعه الـكلمة السريعة ، ويعوّضه صمت الصحراء وامتداد الصدى فيها عن امتداد الصدى بالحديث — وكانت كذلك حياة منطلقة مُعْجَلَة ، من أمامها وورائها هذه الأعباء الثقال ، أعباء الفتح وما يقتضى الفتح من إدارة وصلات سياسية وحكم . . ولم يكن العرب قد استقروا بعد ، ولم يكونوا قد عرفوا مواطىء أقدامهم من هذه الحياة الجديدة ولا مدى إنسياقهم مع ألوانها وشياتها ، ولذلك كانوا وكأنما هم يحملون عصا الترحال فوق ظهورهم . وحياةٌ كهذه الحياة ، التى نتمثلها ترهقها الوجائب وتُثقِلُها الأعباء ، وتناديها الأصوات من هنا وهناك وتتاح عليها الفتوح من كل جانب — لم تـكن لتسمح قط بالإطالة أو التمهل أو تشقيق الكلام ، وإنما يبدو أنها كانت تدفع إلى هذا الايجاز دفعا وتضطر اليه اضطرارا .

ولم يمتد التطويل إلى الحياة الأدبية ؛ لأن الحياة الاجتماعية لم تكن تساعد عليه ، فلم يكن هناك كثير من التعقيد ولا كثير من الإلتواء ، ولم يكن هنالك ما يضطر معه المُبينُ أنْ يُسْرِف فى بيانه والمتحدثُ أن يسهب فى حديثه . . كانت الحياة أول عهدها بمغادرة الجزيرة ، وكان العرب كذلك أول عهدهم باستقبال مهاجرهم فى ضواحيها ، ولذلك لم يجدوا ما يضطرهم إلى شىء من الإسهاب والإفاضة .

ولو ان العرب كانوا خالطوا الأعاجم في هذا الدور أو أسرفوا في مخالطتهم ، لكان ذلك بعض الأسباب التي تدعو إلى تذييل الكلام وتشقيقه .. ذلك أنّ من شأن الحياة اللغوية والأدبية أن تندفع في هذا الطريق حين يأخذ بها غير أصحابها ، وقد أخذ الأعاجم أنفسهم بالدين واللغة فيما رأينا من حوادث التعريب والإسلام ، وكان لا بد للدين — وهو عربي الكتاب — من أن يُشْرَح ، والشرح وحده يقتضي الإطالة وتنويع السبل في الحديث ، فكيف إذا قارن ذلك أن العربية غريبة عنهم بعيدة منهم ، وأنهم كذلك بسبيل من تعلمها و إطلاق اللسان بها ؟ .

وكذلك شاركت هذه العوامل جميعاً : بساطة الحياة الإسلامية ، وإنهما كما فيما هي مقبلة عليه ، وعدم الاختلاط بالأعاجم — في تأصيل التقاليد الأدبية العربية في الإيجاز . . فكان هذا الطابع بعض الميزات الكبرى في أدب هذه الفترة .

ب — شموله : واستوى النثر والشعر جميعاً في هذا الإيجاز : فأما في النثر فقد شهدنا في عقود الصلح وكتب الخلفاء وخطبهم صوراً مختلفات منه ، ويكفي أن نقرأ ما كان يدور بين القواد في الأمصار وبين الخليفة في المدينة من أنباء الفتوح والاستشارة والإشارة فيها ، حتى ندرك مدى ما كان من هذا الإيجاز و إحكامه . وليست تعوزنا الأمثلة فهي بين أيدينا في أكثر كتب التاريخ أو الأدب .

وأما في الشعر فقد شهدنا أن أكثر ما كان ينطلق به الشعراء في الفتوح هذه الأبيات القليلة والمقطعات القصيرة التي يصبون فيها كل عواطفهم وانفعالاتهم ، فكانت هذه المقطعات هي التي تغلب على ألسنة الشعراء وتستبد باهتمامهم ، فأما القصائد الطوال فقد كانت قلة إذا هي قيست بها ونسبت إليها . . ومن المؤكد أننا لم نلق في هذا الدور ما كنا نلقاه في العصر الجاهلي من قبل من هذه المعلقات والقصائد التي يمتد بها النَفَس ، بل إن المقارنة بين شعر حسان الجاهلي وبين شعره الإسلامي لتبين عن هذا الفارق في وضوح واضح فالقصيدة الجاهلية عنده طويلة ، بينما لا تتجاوز بعض القصائد الإسلامية الأبيات السبعة ؛ والكثرة من شعره الجاهلي في

هذه القصائد الطوال ، بينما الكثرة من شعره الإسلامى فى هذه المقطعات القصار .

وقد يبدو أن بعض الأسباب فى ذلك راجع إلى ماتحدثنا عنه من قبلُ من ضمور الشعر ، وهذا حق ، غير أننا يجب أن ننبه إلى أن الضمور يتصل أكثر ما يتصل بالناحية الكمية ، أما هنا فى الإيجاز فنحن نقصد إلى الناحية الكيفية ... وهذا هو الشىء الأصيل فى حياة الشعر العربى فى الجاهلية وفى صدر الإسلام ، بمعنى أن الشاعر لا يلحّ على الفكرة ولا يقلّبها على كل وجوهها ، ولا يحاول أن يعتصرها اعتصاراً فلا يغادر طرفاً منها ؛ وإنما هو يمرّ بها فى سرعة بداهة ، ويكشف عنها فى لماحية خفيفة ، ويدع القارىء إلى ما يكون من مدى تخيله وانطلاق تَمَثُّلِه وبُعْدِ ذكائه وقدرته على أن يخلق الأطياف والأشباح من وراء الشخوص والأحداث .

حـ — مظاهره : ولم يكن الإيجاز ليقف عند تركيز المعانى وضغط الأفكار والاكتفاء بالقليل حيث كان يسع الشاعر أن يستزيد ويتكثر ، وإنما كان يشمل كذلك كل بناء القصيدة شكلا وموضوعا ، إطاراً وصورةً . . كان يشمل أفكارها كما يشمل ألفاظها ، وكان يتناول معانيها كما يتناول زينتها ، فلم يكن الشاعر ليسرف فى التشبيه ولا ليلحّ عليه ، ولم يكن يجرى وراء الاستعارة أو يتصيّدها ، ولم يكن يستكثر من هذه الألوان وإنما كان يدع أقدارها وصورها تجرى فيما قُدّر لها أن تجرى فيه ، وتمضى حيث شاء لها بناء القصيدة أن تمضى إليه .

ومهما يكن من شىء فقد كان الإيجاز طابع الحياة الأدبية . . وسنرى حين ندرس الأدب فى الطور الثانى كيف أنه قد خالف ، بدوافع سنتحدث عنها إن شاء الله ، عن نهجه فى الإيجاز ، وكيف سلك سبيله إلى الإفاضة والتطويل .

٣ — أدب مطبوع

ا — والسمة الثالثة التى تطبع الأدب العربى فى هذه الفترة أنه كان أدباً مطبوعاً لا تصنّع فيه ولا تكلّفَ معه . ومن الواضح أن ذلك لا يعنى أنه أدب ينشأ كما تنشأ النباتات الشاردة من غير عناية به أو قصد له ، وأنه ينضج كما تنضج الثمرة

البرية فى لفح القيظ وطراوة الندى وتعاقب الإصباح والإمساء ، وأنه كان يستوى فى نفس الشاعر دون أن يرجّعه أو يردّده أو يدور به .. فليس هناك هذا الأدب « البرىّ » إلا بقدر ما هنالك من هذه النباتات البرية ، وليس له من قيمة فنية إلا بقدر ما لثمرات هذه النباتات من قيمة أو لذة غذائية ، ولا بد فى النتاج الأدبى من جهد يبذل فيه وعناية يحاط بها ، مهما يكن قدره من الضعة أو السمو .

ب — ومن هنا يتضح جانبٌ مما نقصد إليه من وصف الأدب فى هذه الفترة ، أنه كان أدباً مطبوعاً . . فنحن ننفى عنه العفوّية المطلقة ، ولكننا كذلك ننفى عنه التصنع المتكلف ، و بذلك يتضح الجانب الآخر من هذا الوصف . . كان أدباً تصطنعه المواهب النفسية فى حدود قدراتها ، لا تتكلف أن تشحذ هذه القدرات ولا أن تضيف إليها ، وكانت تتعاون عليه طاقات الأدباء الداخلية ولكنها كانت لا تتلوّى أو تتعقد فى سبيل إنتاجه . . كانت تستجيب لهذا التنفس الأدبى استجابة حرّة مطلقة ، ولذلك نقرأ هذا الأدب فنحس الانسياب والتدفق ونشهد كأنما نجرى مع دُفقة الماء فى مجرى سهل ، والريح رُخاء والأفق مديد ، لا تعترضنا عقاب ولا تستوقفنا حواجز . . ليس هنالك هذه القسوة فى التعابير ، ولا هذه الجفوة فى الصور ، ولا هذا القصد القاصد إلى نحو من أنحاء القصيدة أو الخطبة فى صورها أو أساليبها أو زينتها . . وحتى فى المعانى لم يكن الأدباء ليلحّوا على المعنى فقد كان الإيجاز يسبقهم فيحول بينهم و بين هذا الإلحاح .

ح — ولعلّ من ظواهر هذه العفوّية الفنية إننا لانجد فى النتاج الأدبى ، وفى الشعر بخاصة ، هذه العناية بالديباجة ، والالتفات إلى المطالع ، والرغبة فى الزخرف ، و إيثار السبك على المعانى ، و إهمالَ الغرض الأصيل من الإفهام فى سبيل الأغراض الأخرى من الزينة ، وشواهد ذلك فيما بين أيدينا من آثار الشعراء وخطب الخطباء ورسائل الكتاب لتدلّ على أن الإفهام ونقل المعانى وما يدور حول ذلك من تأكيد وتثبيت أو نفى أو تساؤل ، إنما كان هو أول ما يهدف إليه المتأدبون . . فالأداء كان

يقف وحده فى رأس القيم الفنية المستهدَفة ، وكل ما يكون بعد ذلك إنما هو بسبيلٍ منه وصلة به .. ولعل النثر فى ذلك أوضح من الشعر ، فقد كان النثر حديث عهد بالتكوّن ، وكان لذلك قادراً على أن يتشكل فى هذه الأُطر الجديدة ، وفى نطاق الاستجابة لأغراض الحياة التى لم تكن حينذاك تعنى بأكثر من المعنى والتى كانت عنايتها بالحلية غرضاً غير مقصود . أما الشعر فكانت تقاليده العميقة تحول بينه و بين أن يتحرّر من بعض الظواهر الأسلوبية التى كانت جزءاً منه والتى كانت تؤكد أصالته الفنية وماضيه البعيد ، فكان يخضع لها و يتشكل بها ، وكان لذلك أكثر اهتماماً من النثر بهذا التزيين والزخرف .

د — لقد كان الأدب العربى فى هذا الدور أدب أداء ، وكان النثر أشد حرصاً على التعبير ، أعنى على الإفهام ؛ أما الشعر فقد كان يشارك بين التعبير والتأثير ويصل بينهما دون أن يعنى بغلبة أحدهما على الآخر . . ويتضح أثر ذلك حين نلاحظ ما كان بعدُ من تطور الأدب العربى نحو القصد إلى التكلف والإغراق فيه والعناية بالصنعة والإلحاح عليها ،حتى ليكاد يغيب المعنى أو يضيع فى حواشيها وثناياها .

إننا نقرأ الأدب العربى فى هذا الدور فنجد أنه كان هذا الأدب الذى يصدر عن صاحبه ، ينبع عن ذاته فى غير كدّ له ولا مشقة ، و ينساب كذلك فى نفوسنا فى غير كدّ ولا مشقة ، ونجد له ارتياحا ونحسّ له نشوة ، نفهم عنه ونتأثر به لأننا نفهمه ، ولأنه يهدف إلى المعنى فى وضوح و يسلك إليه بوضوح ، ويحاول خلال ذلك أن يبلغ نفوسنا وأن يثيرها قدر ماتسعفه حاسته الفنية وقواه النفسية .

لم يكن فى هذا الدور إذن أدب تطغى عليه فنيّة مصطنعة ، و إنما كان هناك هذا التفنن الطبيعى الهادىء الذى لا نحس معه جهد الأديب ولا اعتصار قواه ، وكان هذا الهدوء والطبعية والقصد إلى الوضوح وحسن الأداء من كمال التفنّن ومن مقاييسه الصحيحة الأولى ، وكان هذا سمةً واضحة فى الأدب فى هذا الدور . . ومن هنا استطعنا أن نقول إنه أدب مطبوع .

آية هذا كله أن الطوابع العامة للأدب فى هذا الدور تختلف بين الشعر والنثر فى أن الشعر كان يعانى بعض الضمور على حين كان يعانى النثر ازدهاراً طلقاً — وتأتلف مع الشعر والنثر على السواء فى هذه الصفات الثلاث : كان الأدب أدبا مَوَجَّهاً ،وكان أدباً موجزاً ، وكان أدباً مطبوعا — وهذه الطوابع المختلفة والمؤتلفة هى تعبير عن التيارات الكبرى التى كانت ترسم الصفحة الأدبية فى خلال هذه الفترة ، وتهبها ملامحها ومعالمها . وذلك يعنى أننا لم نقف عند الخطوط الجزئية ، ولا عند السمات الضيقة الصغرى ، لأنها ليست إلا أثراً من هذه الملامح المشتركة وامتداداً لها .

إن مهمتنا فى هذا الجزء من البحث أن نتابع تطور الحياة الأدبية مع الفتوحات الكبرى التى حققتها الدعوة الإسلامية ؛ ولقد مضينا على أن الحياة الأدبية مرت فى دورين كبيرين : دور الهدوء ، ودور اليقظة والتفتح ، وكانت هذه الفصول المتقدمة تعالج هذا الدور الأولَ من هذين الدورين ، وتدرس مظاهر هذا التطور ومعالمه واتجاهاته وانحرافاته ، ضموره فى نحو ونموه فى نحو آخر ، وانطباعَ حركات الفتوح فيه وظلالها عليه .. فلْنمض بعدُ نعالج التطور الأدبي فى الدور الثانى ، ولنرَ ماذا كان من حياة الأدب ومعالمه ، وماذا كان من صوره وأشكاله ؟ أين كانت خطواته ، وكيف كانت هذه الخطوات ؟ .

الباب الثاني

الدور الأدبي الثاني — دور اليقظة والتفتح

مقدمة

لم يكن دور الصمت الأول الذى مرّ به الأدب العربى فى أعقاب الحركة الإسلامية ليدوم طويلا . ذلك أن العرب الذين عانوا هذه النقلة الواسعة واضطربوا أول الأمر فى تقبّلها والانقياد لها ، استطاعوا بعد ذلك أن يسوقوها وأن ينساقوا بها ، وأن يتلاءموا بها وأن يلائموا بينها و بين أنفسهم ، وأن يغادروا هذه المرحلة الأولى من حياتهم الاجتماعية التى كانت نقلة من مواطنهم الأولى ودخولا فى الاستقرار ، إلى هذه المرحلة الثانية التى كانت استقراراً فى الأرض واتصالاً بالسكان وتفاعلاً مع مظاهر الحضارة من حولهم .

ولذلك لم يكن هذا الدور الجديد من أدوار الأدب الذى شهد يقظة الضمير الأدبى وتفتُّحَه واستعادته لمسارب القول ومجالات الشعر وتذكّرَه لماضيه الفنى و بعثه له .. ولم يكن كذلك الدور الأول الذى عانى فيه الأدب العربى هذا الصمتَ حيناً والضمور حيناً والدهشة حيناً ثالثاً . . لم يكونا ، هذان الدوران ، إلا أثراً من آثار الحياة الاجتماعية والنفسية التى مرّ بها العرب فى حياتهم الإسلامية الجديدة ، ولم يكونا كذلك إلاّ تعبيراً عنها وتمثيلا لها وانعكاساً عنها فى صفحة الحياة الفنية .. ونحن إنما نتبيّن الأدب فى نطاق من هذه الحيوات الاجتماعية والنفسية ، ونحن كذلك إنما ندرس تطوره ، لا من حيث خصائصه الفردية التى يعيش بها حياته الجزئية مع كل شاعر أو كاتب أو ذى قول ، وإنما ندرس هذا التطور من حيث أنه مظهر نشاط جماعى من نحو ومتجمّع من نحو آخر : مظهر نشاط جماعى لأنه يعبر عن روح الجماعة ، ومظهر نشاط متجمع لأنه يصهر الألوان التى كانت تكسو مجتمعه الذي ينمو فيه ، ويؤلف منها هذا اللونَ المركب ، وهو لون يبدو أحياناً كأشعة

الشمس ، أبيض بسيطاً على حين تزدهر وراءه مجموعة من الألوان المتدرجة المتألّقة .

الأدب العربي إذن كان تعبيراً عن الأجواء الاجتماعية والنفسية التى مر بها العرب . . كان يولد فى هذه الأجواء ويولّدها ، يتنفّس فيها وتتنفس هى به ، يكتسب وجوده منها و يضفى عليها بعضَ أسباب الوجود ، يتلوّن بها وتتلوّن به ، هو صورة لها واقعية أو متسامية ، وهى صورة له متدانية أو متساوية . . وهو حتى حين يبدو متسامياً عنها إنما يعبر فى الواقع العميق عن مُثُلها التى تريد أن تصل إليها .. بمعنى أن كلا تعبيريه ، المثالى والواقعى ، يستمدان منها : تعبيره الواقعى صورة مطابقة للواقع القريب ، وتعبيره المثالى صورة متخيلة للواقع المنشود الذى يطمح إليه النيِّرون من أصحابها والخيِّرون من بنيها ، والذين تضطرم فى أعماقهم العواطف النبيلة وتلهب ضمائرهم الأخيلة الرفيعة .

فلْنحاول إذن قبل أن نمضى فى دراسة تطور الأدب الجديد فى دوره الثانى أن نتعرف الوعاء الذى عاش فيه هذا الأدب ، أعنى أن نتبين العوامل الأولى التى دفعته فى هذا الطريق ، ومكّنت له أن يتفتح بعد ذبول وأن يتحدث بعد صمت .

الفصل الأول

عوامل التفتح واليقظة

وإذا كان الدور الأول أثراً من آثار النقلة الدينية والاجتماعية ، ونتيجة من نتائج الهجرة واستبدال المواطن ، وانعكاساً للاهتمامات الدينية التي تمثلت في الاستجابة للاستنفار والانطلاق في الفتوح من نحو مادىّ ، والاحتذاء بالقرآن والإحساس بكفايته الرفيعة من نحو نفسىّ . . إذا كان هذا الدور الأول أثراً من آثار كل هذه المفاهيم الإسلامية التي سادت الحياة العربية آنذاك أو غطّتها ، فإن من الحق علينا إذن أن نتبين الأصول التي قامت عليها المرحلة الجديدة ، حين دبت اليقظة في الأدب وتواثب الشعر على الألسنة وهدرت به ألسنة وأفواه واكتسب صورة من صور القوة والنشاط .

في هذه المرحلة التي يلخصها هدوء النشوة الدينية ، واختلاج المثل القديمة بالحياة ، يجب أن نتلمس الأصول الاجتماعية والنفسية لهذا الدور الأدبي الثاني . . والوقفاتُ الطويلة في مسارب الحركة الإسلامية وفي نقلاتها ، والدراسةُ المتمهلة لخطواتها، ومعرفةُ ما كان من اختلاطها هنا وانشعابها هناك ، وتأثرها بهذه المواطن أو تلك يتيح لنا أن نقسم هذه العوامل التي كانت أصلا في التطور الأدبي الجديد فيما يأتي :

١ — العوامل الاجتماعية

٢ — العوامل النفسية

٣ — العوامل العلمية

فلنبحث كلاًّ من هذه العوامل لوحده ، ولنحاول أن نكشف عما كان من آثاره في الحياة الأدبية الجديدة .

القسم الاول

العوامل الاجتماعية

نملك أن نلخص العوامل الاجتماعية فى المظاهر الثلاثة : الاستقرار — والفراغ — والاختلاط

١ — الاستقرار

ا — الاستقرار المكانى : لم يعد العرب فى هذا الدور هذه الجماعةَ المهاجرة التى تحمل أثقالها و يطوف بها تسيارها هنا وهناك ، ولم تعد هذه الجماعةَ التى تترقب حذرةً قلقة، مصيرها الذى ستؤول إليه ومرابضها التى تطمئن إليها ، ولم يعد يداخلها الخوف من الانتقاض أو الخشية من الارتداد أو بغتة العدو بالهجمة العنيفة . فقد عرّفتنا دراسة الفتوح المتمهلة التى مضينا بها فى الكتاب الثانى كيف اطمأن العرب إلى هذه المراكز الكبرى فى الشام والعراق ومصر . وكيف اتخذوها مُنْطَلَقاً لما وراءها ، وكيف أنهم وجدوا بعد ذلك فى المناطق الشرقية والمناطق الغربية الصعوبات والمشاق ، ولكنهم لم يكونوا يخشَوْن من ذلك شيئاً فقد اصبحت لأجنادهم مواقعها الثابتة ، ومراكزها المكينة ، هنا وهناك . وعرّفتنا دراسة هذه الفتوح كذلك كيف سلك العرب الطريق إلى الاستقرار ، وكشفت لنا الدراسة الاجتماعية لعقود الصلح عن التواصل الذى كان بين المهاجرين والمقيمين ؛ وهوهذا التواصل الذى مَكَّن للعرب أن يأخذوا حيّزهم من هذه الدنيا الجديدة ، وأن يؤصّلوا لأقدامهم فيها ، وأن يتيحوا لمعسكراتهم ومدنهم وأسرهم وعوائلهم مكاناً منها .

ب — الاستقرار النفسى : هذا الاستقرار المكانى كان له دون شك ، انعكاسه فى الاستقرار النفسى ، فقد وجدت النفس العربية حيّزها كذلك واستطاعت أن تحدد إطارها الذى تعيش فيه مهما يكن من شأن سعة هذا الإطار أو ضيقه . . لقد وجدت بذرةُ الحياة الأرضَ التى تعيش فيها من جديد ، ولذلك وجدت بذرة النفسِ

الجوّ الذى تنبت فيه نباتها الجديد ، ولقد ألقت الحياة على الناس ظلالها وألقى الناس هذه الظلال على أنفسهم ، وانعكست هذه الظلال بعدُ فى أفواههم وألسنتهم فى هذه الفنون التى لجأوا إليها . ولم تعد الحياة النفسية ، بعد أن أحست الاستقرار ، عاجزةً عن أن تتلقى نفحاتِ مَهاجرها التى تتقلّب فيها أو أن تتأثر بها وتتفاعل معها ، فقد أخذت الحياة تتفتح ، وبدأ غبار المعارك ينقشع عن السماء الزرقاء والنجوم المضيئة والصفو المبين .

٢ — الفراغ

ا — التخصص الاجتماعى : وتمثّلَ العاملُ الثانى من العوامل الاجتماعية فى الفراغ ، وجاء هذا الفراغ بعد الاستقرار أو رافقه ، واصطنع العرب فى هذه الأقطار التى نزلوها السياسةَ والحكم والحرب . ولكن الحكم مضى مستعيناً بأداته التى كانت تقوم قبل الإسلام ، ولكن السياسة مضت لا تستنفد جهدهم جميعا ، لا تستنفد إلا بعض جهد الذين انقطعوا لها . . أما الحرب فقد كانت تخبو وتهدأ وكانت تشتد وتضعف ، ولكنها لم تتخذ على كل حال مثل فورتها المشبوبة التى كانت لها من قبل فى الدور الأول ، ولم تكن كذلك لتشمل كل هذه الجماعات المهاجرة . وكأنما بدأ هذا المجتمع العربى يعانى نوعاً من التخصص ، فتعنى طبقة منه بالحرب والفتوح ، وتأخذ طبقة أخرى سبيلها إلى الاستقرار ، و يتخذ هذا الاستقرار شكل التجارة أو الزراعة أو العلم . . شأن المجتمعات الأخرى حين تبدأ تتضح فيها معالم الحياة المتميزة .

ب — يقظة الذاكرة : ومهما يكن من أمر هذا التخصص الاجتماعى فمن المؤكد أنه أتيح للعرب نصيب من الفراغ لم يكن لهم من قبل . وجاء هذا الفراغ مقروناً إلى الاستقرار ، فمكّن ذلك للذاكرة العربية أن تختلج اختلاجة البعث ، وأن تنتفض انتفاضة الوجود ، وأن تعلن عن نفسها بما كانت تتيح لأصحابها أن يذكروا

من ماضيهم الفنيّ وما كان يزخر به هذا الماضى الفنىّ من الشعر الكثير الغزير . . واشتعلت الذاكرة بالذكريات ، وانسابت هذه الذكريات بصورها الماضيات ، خصومات حينا وشعرا حينا وأسماراً قديمة فى حين آخر .

حـ — الحاجة إلى التنفس : وكان لابد بعدُ لهذه الجماعة المستقرة الفارغة من فن تتنفس فيه وألهية رفيعة تتلّهى بها ، ووجدت أنها لا تملك من الفنون إلا فن القول ، ولا يبيح لها الإسلام من الألهيات غير هذه الألهية . . لا سبيل عندها إلى النقش أو النحت ، ولا مكان عندها للتصوير والتمثيل ، وإنما هى تعبر عن ذاتها هذا التعبير القولى . وهذه الرغبة القولية صادفت هذا الفراغَ النفسى ، وهذه الذكرياتِ المنسابةَ ، ولذلك تمثلت من جديد شعراً كهذا الشعر الذى سكتت عنه الجماعة فى الدور الأول، وبدا كأنها انصرفت عنه .. ولكننا هنا لا نلبث أن نرى أنها — أو بعض طبقاتها الاجتماعية — قد عادت إليه .

د — عودة إلى الشعر : ومن هنا ، من هذه الأسباب المتشابكةّ استعاد العرب صلتهم بالشعر ، وما أسرع ما انسربوا فى مزالقه . كانت هذه المسارب على ألسنتهم وفى نفوسهم تغطيها هذه الطبقة من الدهشة ومن الحذر ومن الترقب ، فلما أمِنوا الخوف وأدركوا الاستقرار وتمكنوا من التحديق فيما حولهم ، كُشف الغطاء عن هذه المسارب ليجرى فيها الشعر من جديد .. يجرى فى مثل ما كان يجرى فيه من قبل حينا ، ويخالف عما كان يجرى فيه حينا آخر ، ولكنه على كل حال شعر يتفتح بعد ضمور ويهدر بعد صمت .

ومن المؤكد أنهم حين استعادوا هذه الصلة بالشعر لم يخسروا صلاتهم الجديدة التى عقدوها بالنثر والتى وُفّقوا إلى أن يجنوا منها ثمراً طيباً . ولم يخرج الأمر عن أنّ الفراغ والاستقرار أسعفهم فى رعاية الفنين جميعاً وفى الإقبال عليهما معا ، فى تجديد أحدهما وفى تأييد ثانيهما ، وفى الظفر من ذلك كله بالثروة الفنية الخصبة .

٣ — الاختلاط

ا — عامل خارجى : وإلى جانب هذين العاملين من الاستقرار والفراغ كان عامل آخر هو الاختلاط . ومن الواضح أن أثر العاملين الأولين كان أثراً داخلياً لا يداخله من خارج إلا شىء ضئيل ، كان مقتصراً على ما بين العرب أنفسهم . . أما هذا العامل الثالث فقد فتح مجالا كبيراً للتأثيرات الخارجية ، ذلك أنه نقل الحياة الاجتماعية ، وبالتالى مظاهرها الفنية ، إلى آفاق عريضة واسعة حين مزج بين العرب وبين الأعاجم .

ب — من الدين إلى اللغة والأدب : شىء آخر يتميز به عامل الاختلاط هذا ؛ فالعاملان الأولان أثّرا فى الحياة العربية وفى انتاجها الفنى على ألسنة العرب ، أما هذا العامل فإن أثره أشد ما يكون وضوحاً فى ألسنة الأعاجم أنفسهم . وتفسير ذلك أن هؤلاء الأعاجم أقبلوا — بعدأن غُلبوا فى الميدان الحربى — على كل مقومات هـذه الحياة العربية التى استعلى بها العرب ، يريدون الظفر بها والتمـكن منها ، ويبغون أن يكون نصيبهم منها مثل نصيب العرب أو فوق نصيبهم حتى لا يكون هنالك سبيل إلى استعلاء ، وحتى يكون هناك لون من التعويض الداخلى الذى يورث بعض الراحة النفسية والقناعة الداخلية .

ولقد رأينا أنهم أقبلوا على الحياة الدينية ما وسعهم أن يقبلوا . . ولـكن لم يكن الدين كل ما حمله العرب معهم . كان هنالك كذلك هذه اللغة التى تنزّل بها الدين والتى تركز فى صيغها وأبنيتها ، والتى تبلور فى ألفاظها وكلماتها ، والتى كانت السبيل الأصيل لتمثله وحسن فهمه . ولذلك أقبلوا على اللغة أيضاً يتعلمونها كما يتعلمها أبناؤها : يخـالطون العرب ويعيشون بينهم ، ينضمون إليهم فى صور من هذا الولاء الذى عرفته الحياة الإسـلامية ، ويوحِّد هذا الولاء بينهم وبين إخوانهم ، ويدمج حياتهم كما يحاول أن يدمج ألسنتهم . ولهذا أصاب كثرة منهم تقدماً واسعاً فى اللغـة العربية وحظاً كبيراً منها ، ولهـذا أيضاً ملـكوا — فى

الفترة العباسية — أكثر أزمّة هذه اللغة ومباحثها وصاروا مرجع العرب أنفسهم فيها .

ولم يكن فى وسع الذين أقبلوا على الدين وأقبلوا على اللغة وتربعوا منهما على عرش رفيع ونزلوا منهما هذا المنزل الوثير المكرم ، إلا أن يقبلوا بعد ذلك على الأدب نفسه . . فهذا الأدب هو أيضاً بعض ما حمله العرب معهم فى هجرتهم من مقوّمات ، بل هو ، فى نطاق الحياة النفسية والفنية ، ذخرُهم الوفير ، وقد أصاب الأعاجم هذه المقوّمات واحداً بعد واحد ، ولن يظل الأدب بعيداً عنهم ولا غريباً منهم ، أَفَلَمْ يأخذوا عن العرب دينهم ولغتهم، فَلِمَ لا يأخذون عنهم كذلك بقية هذا الذخر الذى يعتزّون به ويفاخرون ، ويحكمون بسلطانه ويباهون ؟ . وهل كان يملك المغلوبون إلا أن يثأروا لأنفسهم بمثل هـذا التمدّد فى ميادين الثقافة والفن وفى مجالات العقل والروح ؟

ومن هنا أقبل هؤلاء الأعاجم على الأدب يعالجونه ويمارسونه ، يتعثرون وينهضون ، ويعانون هذه المعاناة القاسية التى يصيبها المقبلون على اللغة أول عهدهم بها ، ويجدون الإخفاق مرة والنجاح مرة ، حتى يستوى لهم قدر من التمكن وقدر من الأصالة يتيح لهم أن يدرجوا فى مسالكها البيانية ، وأن ينتظموا فى عداد أصحاب الفن القولى فيها .

حـ — تنبيه العرب وتنبههم : وما من شك فى أننا لسنا هنا بسبيلٍ من دراسة هذه الظاهرة ، ظاهرة إقبال الأعاجم على الأدب العربى ، من كل نواحيها . وليس لنا ، فى نطاق الحديث الذى نأخذ أنفسنا به، أن نعرض هنا للآداب الأخرى وأن نبين عن دور الذبول الذى كانت تعانيه ، سواء فى ذلك الأدب الإيرانى أو الأدب المصرى القبطى . . وحسبنا هنا أننا نعالج الأمر من حيث أثره فى التطور الأدبى العربى فى هذا الدور الثانى من أدواره التى انشعب فيها وهو دور التفتح واليقظة . فقد كان دخول جماعة غريبة عن الأدب العربى وتلقّفُهم له ليس مقصور الأثر على

الأعاجم أنفسهم ، ولكنه أثار مثل هذه العناية عند العرب كذلك ، لأنه لفتهم إلى أن ينظروا فى تراثهم هذا ، وأن يذكروه ويتذاكروه، وأن ينسجوا على غراره . كان تنبيهاً لهم واستثارة لقواهم الفنية الراكدة . . وما من شك فى أن إقبال الأعاجم على هذا التراث وتقصّيهم له ، ومحاولةَ التعرف إلى كل صوره الماضيات سيكون سبيلاً إلى أن يحاول العرب أنفسهم كذلك تقصِّيَه وجمعه والارتحال فى سبيله ، وجمعَ متفرقه حيناً والتزيّد فيه حيناً آخر .

وكذلك نرى أن هذا الاختلاط الذى أتاحته الفتوح ، وهذا التنافس بين العرب والأعاجم على مقومات الحياة العربية ، دفع هؤلاء الأعاجم إلى أقصى الغايات فى تلمس هذه المقومات وإصابة أوفر الحظوظ منها ، فنشدوا الشعر الذى كان ذروة الذخر العربى قبل الإسلام وحاولوا أن يقولوا مثله . واشتد هذا التنافس ، وانقلب ذات حين إلى نوع من التفاخر بالقديم ، فكان ذلك كله حافزاً للعرب على أن يتمسكوا بهذا الشعر وأن يعودوا إليه يجدّدون عهدهم به ، فاستيقظ وتفتح .

* * *

هذه المظاهر الثلاثة من الاستقرار والفراغ والاختلاط تؤلف العوامل الاجتماعية التى ساعدت على تفتح الأدب وانصراف الحياة الإسلامية إلى تغذيته والتغذّى به ، تنميته والاكتساب منه .

ومن الممكن أن نذيّل الحديث عنها بهاتين الملاحظتين الصغيرتين ، وهما ملاحظتان تهدفان إلى الإيضاح لا إلى التحديد .

أما الملاحظة الأولى فذلك أنه ، على تشابك هذه المظاهر فى حياة العرب والأعاجم الاجتماعية والفنية ، فإن فى وسعنا أن نقول إنهم قد تقاسموها ، فكان حظ بعضهم من بعضها فوق حظ بعض آخر . . كان حظ العرب من الاستقرار والفراغ أكثر من حظهم من الاختلاط فى تفتحهم الأدبى ، وكان ما أصاب الأعاجم من الاختلاط فى التفتح الأدبى فوق ما أصاب العرب .. وهى قسمة لا تقصد إلى الفصل الباتّ أو الحدود الجازمة ولكنها لون من التخصيص والتغليب .

وأما الملاحظة الثانية فذلك أن هذه العوامل الاجتماعية التى استبنّا أثرها فى تطور الأدب إنما كانت أثراً من آثار الفتوح . . قاد الإسلام العرب إلى ما وراء الجزيرة ، وقادتهم فتوحهم وراء الجزيرة إلى هذه المناطق ، وكانت حياتهم فى هذه المناطق هى التى أمدّت تطورهم الأدبى بأسبابه و بواعثه . . فكأنما كان كل شىء يمضى فى قدر له مقدور ، ونصيب له موفور ، ومكانٍ له فى هذه السلسلة المتصلة المتلاحقة ، وكأن الأصداء التى كانت ترددها جبال مكّة داخل الجزيرة فى ترتيل القرآن كانت تحمل أصداء بعيدة لهذه الحياة الأدبية خارج الجزيرة .

لقد مضى الأدب فى هذا الدور فى طريق له جديد . كان الشعر صامتاً ولكنه استردّ قدرته على الهدير ، وكان النثر فى نطاق الحياة الإسلامية الأولى فاتسع مع سعة هذه الحياة ، وكان الأدب ، على الجملة ، مقتصراً على ما يتصل بالحركة الإسلامية كافّاً عما وراءها . . ولكننا سنرى أن يقظته الجديدة ستدور به فى مثل أفلاكه الجاهلية التى غادرها والتى انصرف عنها ، كما ستدور كذلك فى أفلاكه الإسلامية . . وهذا حديث له مكانه من هذه الفصول ، فلْنتمهل الخوض فيه .

و بعد فإذا كانت هذه هى العوامل الاجتماعية التى تكمن وراء الدور الأدبى الجديد فما هى العوامل النفسية التى كانت تواكبها وترافقها ؟

القسم الثانى

العوامل النفسية

ولم تكن العوامل الاجتماعية وحدها هى التى أثارت الأدب العربى وانتقلت به فى خطواته التطورية هذه وأيقظت بعض نواحيه ، وإنما كان إلى جانبها عوامل نفسية أخرى كانت مشتقة من صميم الحياة التى واجهها العرب فى مَهاجرهم والتى تمرسوا بها ، وكانت تواكب العوامل الاجتماعية ، تتأثّر بها وتؤثّر فيها ، تكون حيناً نتيجة لها وحيناً آخر سبباً فيها .

ا — الدهشة : ولعل الذى مرّ على صفحة النفس العربية يتلخص فى أن العرب عانوا أول الأمر فى هذه البلاد التى أقبلوا عليها لوناً من الدهشة العميقة التى ملكت عليهم ألسنتهم وحالت بينها و بين أن تنطلق. كانت آفاقهم ، على سعتها وامتدادها ، فقيرةً ليس فيها هذا التنوع فى المشاهد ، ولا هذه الكثرة فى المظاهر ، ولا هذا التلون فى صور الحياة ، ولذلك كان الشىء الذى أصابوه أول الأمر يشبه أن يكون مفاجأة ، قد يكونون على تقديرٍ لها ، ولكن بين تقدير الشىء ومثوله واقعاً متحققاً متميزاً بَوْنٌ يسمح بالدهشة و يغرى بالمفاجأة . ومن هنا كانت الدُّنى العريضة والآفاق الواسعة والحادثات المتلونة ذات وقع خاص فى نفوسهم أول الأمر . . ثم لم يلبثوا بعد ذلك أن سايروها ومضَوْا معها ، واستحالت شيئا من وجودهم الخارجى وذاتيتهم الداخلية .

ويشبه حال العرب حين أشرفوا على هذه الأقاليم العريضة حال المسافر المُثْقَل يدخل بلدة جديدة ضخمة لم يكن له بها كبير عهد أو وثيق صلة ، و إنما كانت تلمع فى خياله كالأمل وترتسم فى دنياه المحرقة كالظل ، فإذا دخلها — وهى حافلة بكل جديد عليه مليئةٌ بكل رائع عنده — كان أكثر ما يملكه حيال هذه الروعة التى تملأ نفسه أن تنبعث منه صرخات الإعجاب و إشارات الدهشة وأصوات الانفعال الملذ ، حتى إذا عاود الطواف وحدّق النظر بعد حين استطاع أن يدرك حقيقة ما يراه ، وأن يحسن تصوره وتمثله .

ب — الإلف : وكذلك كان شأن العرب فى أيامهم الأولى فلما اطمأنت بهم الأرض واستقر بهم المقام بدأوا ينظرون ويرون ما ينظرون و يتعرفون إليه ، و بدأوا يشاهدون و يتأملون ما يشاهدون و ينفذون إلى أعماقه . . وكانوا فى ذلك الحين نفسه قد انطلقت ألسنتهم وانحلت منها عُقَدُها ، وانطلقت ذاكرتهم وعادت فيها مساربها الشعرية واضحةً ظاهرة .. فبدأوا من وراء ذلك كله دوراً جديداً فيه هذه الروّية ، وفيه التعبير عنها ، فيه تأملهم وفيه صياغتهم لهذا التأمل ، فيه هذه الانطباعات وفيه الحديث عن هذه الانطباعات وتصويرها .

ولعلنا من هنا نستطيع أن نفهم لِمَ كان كتاب عمرو بن العاص إلى الخليفة عمر في فتح مصر . . لِمَ كانت هذه القطعة الأدبية هنا ولم يكن لها نظير من قبل ؟ ذلك أنها لم تأت فى أوائل المرحلة الأولى من الدهشة وقوة الواقع ، ولكنها جاءت بعد ذلك فى مطالع المرحلة الثانية التى استحالت فيها الدهشة إلى عادة ، وانتقلت المشاهد عن أن تكون غريبةً إلى أن تكون مألوفة ، وأصبح الانتصار على البيزنطيين ودخول المدن و إقامة الأبنية وتحقيق النصر شيئا يتكرر كل يوم فلا يكون له وقع الانتصار الأول . . ولهذا فرغ عمرو إلى رسالته هذه — صحت هذه الرسالة كلها ، أم صحت فكرتها أم صح منها هذا القدر الضئيل الذى يدل على إحساس المزوّرين لها الذين وضعوها هذا الموضع من الفتوح الإسلامية — ولهذا أنشأها هذا الإنشاء الفنى الذى كان لا يقصد منه إلى الأداء كما رأينا من شأن النثر فى الدور الأول من أدوار التطور الأدبى ، و إنما يقصد إلى شيء وراء ذلك من الوصف الذى يهدف إلى الإثارة ، و إلى ما وراء الإثارة من إمتاع وتأثير . . .

ولو أن عمرا أو غير عمرو من قواد المسلمين وذوى القول فيهم قصد إلى مثل هذا الحديث عن مثل هذه البلاد من قبلُ لما وُفّق إلى ذلك ولما وجد إليه السبيل ، لأنه كان يكون مأخوذاً برهبة الفتوح ومفاجآتها ، مُمَرْكَزَةً كل قواه النفسية فى نتائجها وفيما قد تتمخض عنه من استقرار أو استدبار ، منجذباً بكل أعماقه الداخلية إلى هذا المجهول الذى يُقبل عليه والذى لا يعرف من ألوانه ومواضعاته الحياتية إلا القليل . أما بعد ، بعد الانتصار فى الشام والانتصار فى العراق ، فقد كانت الخطوات الأخرى قياسا على الخطوات الأولى ، وكانت التجارب الجديدة نموذجا للتجارب التى سبقتها ، وكان العرب قد عانوا هذه الحالة النفسية التى ترافق الفتوحات الكبرى عادة ، فانكسرت عليهم شدتها وذبلت حدتها ووجدت نفوسهم مجالا أمامها يسعفها أن تمضى فى نطاقٍ من التصوير والتعبير .

ومن ذلك كله ، ومن العوامل الأخرى ، كانت يقظة الأدب فى هذا الدور ، وكان

اندفاع العرب أن يقولوا أدبا جديداً ينشئونه أو أدبا قديما يتذاكرونه . . ولعلّ بعض العوامل أن تكون قد شجعت الأدب القديم بأكثر مما شجعت الأدب الجديد ، وسهلت الاتصال به بأقوى مما شددت صلتها بالأدب الجديد . وتلك هى العوامل العلمية التى سنتحدث عنها فى الفقرات التالية .

لقد كان دور العوامل النفسية فى تطور الأدب أنها أحالت الدهشة إلى الألفة — وحلت عقدة الألسنة إلى انطلاق — ووضعت الكائن العربى موضع المقيم بعد أن كان موضع المسافر . فلننظر ماذا كان من وراء دور العوامل العلمية .

القسم الثالث

العوامل العلمـــــية

ظهر أثر العوامل العلمية فى التطور الأدبى في هذا الدور من اليقظة فى مظهرين اثنين : مظهر الحياة اللغوية ومظهر الحياة الدينية .

١ — الحياة اللغوية

فأما الحياة اللغوية فلن تضطرنا إلى حديث طويل . ذلك أن الكتاب الثالث من البحث — وقد كان مقصوراً على دراسة الحياة اللغوية — مَثَّل لنا صورة واضحة عن التطور اللغوى وعن إقبال الأعاجم على اللغة وتمرسهم بها ومحاولاتهم الجادّة فى أن يستووا منها ، على مثل ما يتوفر للعربى أن يستوى عليه ، من التمكّن والثقة والاصالة .

وما من شك فى أن هذا الإقبال على العربية ، وفى الأوساط المثقفة بوجه خاص كان يواكبه الإقبال على الأدب العربى والتعرف إليه ومحاولة التنفس الفنى فى نطاق مواضعاته ومفاهيمه . فإذا ذكرنا اعتزاز العرب بهذا الأدب الذى يركز ماضيهم الثقافى أدركنا كيف أقبل عليه هؤلاء الأعاجم الذين حذقوا العربية وكيف انحطوا يخالطونه ويمارسونه ويحاولون الإجادة فيه .

ومن المؤكد أن الذين تعلموا العربية وشاركوا فيها وامتلكوا زمامها لم يشاركوا جميعاً فى الحياة الأدبية ولم يمتلكوا زمامها ، بل لعل قلة منهم هى التى استطاعت أن تجوز هذه الأرضَ التى تتصل بالمشاعر والعواطف والتى تحوطها من حواليها تقاليدُ المجتمع العربى والحياةُ العربية كالسياج الكثيف يحول بينها و بين الغرباء عنها . . فقد كان بين المحيط اللغوى و بين الجزر الأدبية آماد لم يتغلب عليها إلا الأقلون ، ولم يكن حتما مقضياً أن يصل هذه الجزرَ الجميلة التى تعبر عن المتعة والألهية وسموّ التعبير كلُّ الذين انغمسوا فى هذا المحيط ، وقد كان يمثل أكثر ما يمثل للحاجة الحيوية والضرورة الاجتماعية ، ولم يُرزق إلا قلة ، هذه القدرةَ على المجاز من نطاق الحاجة إلى نطاق الترف ، ولكن هذه القلة عاشت تنعم بالجمال الأدبى ، وتلذ نتاجه ، وتتفيأ ظلاله ، واستطاعت من نحو آخر أن تثير فى الحياة الأدبية ألواناً من النشاط ، وأن تنشر فيها التنبه ، وأن تبشر فيها بالطور الجديد الذى أقبلت عليه . . واستطاعت بوجه خاص أن تثير ماضى هذا الأدب الشعرى الذى كان قد ركد مع أوائل الفتوح .

إن بين الحياة اللغوية والحياة الأدبية مشاركةً هى التى أتاحت لبعض الذين تقدّموا لغوياً أن يتقدموا أدبيا ، ولكن الخطّين اللذين يمثلان هذه الحياة لا يمضيان معاً فى آماد بعيدة . إنهما يتوازيان و يتشاركان ، ولكنهما يختلفان فى المبدأ و يختلفان فى النهاية . . تبدأ الحياة اللغوية مبكرة ، ولكن الحياة الأدبية لا تأتى إلاّ تتويجاً لها لأن البذرة الأدبية أبطأ فى النمو وأقسى على التفتح من البذرة اللغوية ، والتعبير الأدبى يصل مقصراً عن التعبير اللغوى ، لأنه يقصد إلى ما يقصد إليه التعبير اللغوى من الإفهام و إلى أكثر مما يقصد إليه ، أعنى إلى الجمال . . ولهذا كان لا بد له من قدرٍ من المران ومن قدر من الموهبة ، ومن قدر من الأصالة لا تتوافر فى العادة للعديد الكبير . ولهذا كان التعبير الأدبى مرحلة وراء مرحلة التعبير اللغوى .

وعلى حين بدأ التطور اللغوى منذ بدأت الهجرات العربية إلى خارج الجزيرة ، أعنى أنها بدأت مع الفتوح والغزوات ؛ فقد بدأ التطور الأدبى بعد ذلك ، منذ كان استقرار هذه الهجرات واطمئنانها إلى مهاجرها الجديدة .

ولهذا أيضاً ، من هذا الفارق الدقيق فى البداية كان كذلك الفارق فى النهاية ، فقد تقلصت اللغة العربية على حين ظلّ الأدب العربى يزدهر وينمو ، وطاردت الفارسيةُ العربيةَ ولكنها لم تستطع أن تطارد الأدب العربى ، والفترةُ المبكرة فى التعريب اللسانى اقتضت فترةً تالية بعد ذلك حين بدأ الهجوم الثقافى الفارسى فى التعريب الأدبى ، تعدل ما كان من تأخر ظهوره ، حتى يستوفى أجله ويستكمل مدته .

ومهما يكن من شأن هذا التوازى والتشارك بين الحياتين اللغوية والأدبية ، فإن من المؤكد أن الحياة اللغوية ، سواء فى ذلك إقبال الأعاجم على تعلم اللغة أو إقبال العلماء على جمعها وضبطها وتحرّى وجه الصواب فيها ، ذلك كله سواء فى أنه أثار الحياة الأدبية ودفعها بعض خطاها إلى الأمام .

٢ — الحياة الدينية

وأما عن الحياة الدينية فقد كانت هذه الحياة كذلك دافعاً جديداً فى اليقظة الأدبية ، فمن الواضح أن القرآن الكريم كان مركز اهتمام الجماعات الإسلامية عربية وغير عربية ، وكان كذلك قطب اتجاهاتها واهتماماتها ، وإنما نزل القرآن بلسان عربى مبين ، ومَثَّل فى الحياة العربية الفنية ذروة الإعجاز ، وتقبّله العرب كذلك ، واستقرت هذه الحقيقة الواضحة فى أذهان الأجيال التالية . . وهو بهذا كله كان مصدراً لكثير من الحديث الأدبى ، ومثاراً لكثير من المشكلات البيانية : بِمَ كان إعجاز القرآن وتساميه عن كل هذا التراث الأدبى ؟ ما صلته بالشعر وما المدى الذى يبلغه الشعر فى تقرّبه منه ؟ ما هى السمات التى تحققت فيه والتى يجب أن تتحقق فى العمل الفنى حتى يكون قريباً منه ؛ وإذا كان هو المثل الأعلى فكيف يكون احتذاؤه ، وما السبل التى تضمن للمنشئين أن يقاربوه ؟. وقد دخل كثير من الأعاجم فى الحياة الإسلامية وأخذوا يتعلمون القرآن فلا بد من ضبطه ولا بد من شكله كذلك ولا بد أخيراً من تفسيره ، فكيف يكون تفسيره إن لم يعن العرب بالآثار الأدبية للحياة الجاهلية حتى تكون مصداق هذا التفسير والشواهد القائمة عليه ؟ .

ومن هنا يبدو لنا كيف كانت بعض المنافذ لاستثارة الأدب القديم والعناية به وكيف كانت الحياة الدينية ، بما هى باعث على العناية بالقرآن الكريم ضبطه وشرحه وإقامة الألسن به، شديدةَ الصلة بالبعث الأدبى والرجوع إلى مصادر الأدب العربى الجاهلية .

وكذلك يتضح دور الحياة العلمية التى مارسها العرب فى هذا التطور الأدبى . . فقد كانت هذه الحياة تضطر الباحثين أن يتلمّسوا هذا التراث القديم وأن يجمعوه ،وأن يجدوا فيه شواهد حياتهم الأدبية الجديدة. ولكن الأمر لم يقف عند هذه الحدود الضيقة وإنما جاوزها إلى أن عاد مع هذا التراث القديم قِيَمُهُ وعادت معه مُثُله ، فإذا نحن نشهد تفتُّحَ الشعر على ألسنة الشعراء فى نهجٍ يقارب النهج الجاهلى ، غير بعيد عنه فى روحه ولا فى تقاليده، وإذا هذا الشعر يبدو على ألسنة الشعراء، الأخطل والفرزدق وجرير وذى الرمة بوجه خاص ، وكأنما هو امتداد للشعر الجاهلى وظلال له .

ومع ذلك فلم يكن دور هذه الحياة العلمية مقتصراً على هذا . كان لها أثرها الكبير كذلك فى استمرار الأدب الإسلامى وفى تنميته لأنها انتهت من نحو آخر إلى هذا النثر العلمى الذى صاغ فيه المسلمون مباحثهم اللغوية ومباحثهم الدينية على النحو الذى يُظهرنا عليه تطوّرُ حركة التأليف فى الحياة الإسلامية .

* * *

تلك هى العوامل الاجتماعية والنفسية والعلمية التى كانت تكمن وراء التطور الأدبى فى دوره الجديد ، وقد اصطلحت هذه العوامل جميعاً على أن تهب الحياة الأدبية تفتحاً ويقظة وازدهارا . . ساعد بعضها على تفتح النتاج الأدبى على ألسنة الأدباء والشعراء الذين كانوا يعيشون فى هذه الفترة — وساعد بعض آخر منها على تجديد العناية بالشعر القديم وكشف الغطاء الذي ألقته عليه الحياة الإسلامية فى أدوارها الأولى . . مكّن بعضها للشعر فى قيمه الإسلامية ومكن بعضها للشعر فى قيمه الجاهلية ، ولكنها شاركت جميعا فى معاونة النثر الأدبى الذى كان بدأ نموه فى الدور الأول

وفى تنميته .. وكان حظّ بعضها شديد الأثر فى قلوب العرب والعجم على السواء ، وكان حظّ بعضها من التأثير فى نفوس هؤلاء أقوى من حظه فى التأثير فى نفوس أولئك .. كان تفاعل بعضها مع التطور الأدبى تفاعلا مباشراً ، وكان تفاعل بعضها تفاعلا غير مباشر ، غير أنها كلها أسهمت ، مشتركةً متعاونةً ، فى هذه الإثارة الأدبية الجديدة .

فماذا كانت هذه الإثارة ؟ ما هو هذا التطور الذى دفعت إليه هذه العوامل ، ما طبيعته وما معالمه ، ما سماته الكبرى وما مظاهره ؟ فى أىّ المسارب كان مسيره ، وفى أى المسالك كان اتجاهه ؟ أكان بعثاً جاهلياً أم تجديداً إسلامياً ، أم كان مزيجاً من هذا التجديد والبعث ؟ . وهل كان تطوراً قريباً دانياً لامس السطح أم كان بعيداً بليغاً نفذ إلى الأعماق ؟ ماذا كان أثره فى الشكل ، وماذا كان من أثره فى الموضوع وأين كان أكثر هذا الأثر وأبلغه ؟ ما الظلال التى ألقى بها على الأدب فى هذا الدور حتى تميز بها هذا التميز وما الألوان التى صبغها به ؟ ؟ . . ذلك ما نرجو أن يكون موضوع الفصول المقبلة .

التطور الأدبى

كيف نستطيع أن نضبط التطور الذى عاناه الأدب فى هذا الدور وأن نلم باتجاهاته الكبرى ؟ . إن تتبع الحياة الأدبية يتيح لنا أن نقول إن هذا التطور ينسكب فى اتجاهين اثنين يجمعان كل مظاهره المبعثرة وأطرافه المتباعدة : التطور الشكلى والتطور الموضوعى . فلنحاول فيما يلى أن ندرسه فى مظهر يه هذين، ملاحظين أن الفصل بينهما ليس هذا الفصلَ الحادّ، وإنما هما مظهران متجاوران ، وكثيراً ما يقود أحدهما إلى صاحبه و يؤدّى إليه ، وكثيراً ما يشاركه و يسعفه . فهو إذن فصل مرن يعود فى أصله إلى طبيعة التطور من نحو ، و يساعد على تقسيم البحث وضبطه من نحو آخر .

التطور الموضوعى

إن يقظة الأدب وازدهاره فى هذا الدور لم يكن يسير دائماً فى اتجاه واحد . ذلك أن هذه اليقظة إنما بدأت كما رأينا فى الحياة الاجتماعية ، وفى الحياة النفسية لهؤلاء العرب الذين استقرت بهم الأرض ، واطمأنت بهم الفتوح ، وأحسوا ألواناً من الفراغ ، ومارسوا أشكالا من الصلات والاختلاط . ومن المؤكد أن النفوس التى تفتّح فيها هذا الأدب والبيئات التى ازدهر بها لم تكن واحدة دائماً ، ولم تكن لها وجهتها المشتركة ، فقد عانت النفس الإسلامية فى هذا الاستقرار ألواناً من التطلّع ، واجتذبتها كثرةٌ من الاهتمامات ، وتلقت هذه التأثيرات المختلفة من هنا وهناك فانقادت لها أو تأبّت عليها أو انفعلت بها . . ولذلك فإن من المؤكد أيضاً أن الأوعية النفسية والاجتماعية التى تفتح فيها الأدبُ وشهدت هذا التطور كانت متخالفة بعض الشىء ، وكان مصدر تخالفها تأثرها باهتماماتها الداخلية وخضوعها للمُثُل التى سيطرت عليها . . أعنى أن عامل الاهتمام النفسى هذا ، هو الذى كان يصبغ التطور الأدبى . فحيث كان الاهتمام بالتقاليد الجاهلية ورعايتها ، وتذكرها وتمثلها ، وتصورها واستحضارها ، كان التفتح الأدبى يرتد إلى القيم الجاهلية ويرتديها . . وحيث كان الاهتمام بالتقاليد الإسلامية ورعايتها وتنميتها ، وتمثلها وتصورها ، كان التفتح الأدبى يمضى مع القيم الإسلامية ويعمل على تنميتها .

ومن هنا نستطيع أن نقول إن التطور الموضوعى يتمثل فى مظهرين كبيرين :

١ — مظهر جاهلى فيه الارتداد إلى القيم الجاهلية .

٢ — مظهر إسلامى فيه الانطلاق مع القيم الإسلامية .

فلْندرس إذن التطور الموضوعى للأدب فى مظهريه هذين ، ولْنتعرف إلى الصور التى اتخذها هنا والصور التى اتخذها هناك ، ولْنحاول أن نتبين مدى الأصالة والعمق ، ومدى الجدة والتغيير فى كل منهما .

الفصل الثانى

التطور الموضوعى ذو المظهر الجاهلى

مقدمة . . وعاء هذا التطور : صورة من حياة الأمويين

ا — لم يكن المظهر الجاهلى الذى كسا الأدب والشعر خاصة ، فى هذه الفترة بدعاً من الأمر ، ولـكنه كان انعكاساً للحياة الاجتماعية التى أظلت الأمويين ، والتى لفّتْ الدولة الأموية نفسها ؛ وقد كانت الدولة فى هذا الدور المبـكر الذى لم ينتشر فيه الإسلام بين الطبقات الأعجمية انتشاراً واسعاً ، تمثل الدولة والشعب معاً ، إذ لم تـكن قد نشأت هذه الهوّة الفاصلة التى نلمحها بعد فى العصر العباسى .

ب — ومن الواضح أن الدولة الأموية بالقيـاس إلى الدولة العباسـية ، لم تخرج فى حياتهـا خروجاً بالغاً عن الحيـاة التى كانت تمارسها الطبقات العربية العليا فى الجزيرة ، ولم تبعد عن عمود هذه الحياة التى كانت تتفشّى فى مكة والمدينة ، فقد حافظت على التقاليد العربية مرةً ، ورعتها أن تعصف بها رياح التطور وأن تغلب عليها مرةً، وكانت فى أكثر المرّات وفية لها . . وما من شك فى أنها سكنت فى دمشق القصورَ ، ونشرت السلطان ، واتخذت سمت الملوك ، ولـكنها مع ذلك لم تستطع أن تنتقل فى هذا نقلة بعيدة ؛ أعنى أنها لم تستطع أن تتخذ فى علاقاتها مع القبائل العربية بوجه خاص روح الملوك ، وإن كانت اتخذت مظاهر هذه الروح ، وكان يكفى أن توفد القبلية وفداً من أشرافها وشعرائهـا ، حتى يستطيع هذا الوفد أن يدخل على الخليفة حيث كان منزله ومكانه ، وأن يلقاه على مثل الحالة التى كان يلقاه بها فى الجزيرة أو على قريب منها ، وأن يتبسط معه فى الحديث ، ويتخذ فى حديثه مثل أسلوبه الذى كان يتخذه لا يغادره أو لا يكاد . وكانت الروح العامة

التى تطبع الحياة فى دمشق تعانى أول التطور نحو الحياة الكسروية أو القيصرية ، ولكنها كانت لا تزال فى الكثرة الكثيرة من مظاهرها أقرب إلى الحياة الأولى ، وإلى ما تفرض هذه الحياة من قيم وما تشيع من تقاليد . . وعلى ذلك كان التعبير الذى يوائم هذه الحياة ، ويتطابق معها تطابقاً ليس فيه كبير انفراج هو التعبير الشعرى لأنه غنىٌّ بكل ما يسعفه على تصويرها وتمثيلها ؛ وكان أقرب هذا الشعر إليها الشعر الذى يستمدّ مقوّماتِه وصوره ومُثُلَه أحياناً من الحياة العربية فى صحرائها أو بداوتها أو واحاتها أو مدنها التجارية ، أعنى هذا الشعر الذى يقارب أن يكون الشعرَ الجاهلى أو يكاد .

حـ — لم تكن الدولة الأموية إذن بعيدة عن الجزيرة ، وبالتالى لم تكن بعيدة عن سكان الجزيرة ، ولعل اختيار دمشق ، وهى وسط متوسط يغفو على هدهدة الصحراء ، ويستيقظ على جلبة المدينة ، فى عالم بين بين ، كان تعبيراً عن هذه النقلة البطيئة ، وتمثيلاً لمداها القريب ؛ لأن البادية كانت لا تزال فى معالم العيش فيها وصور نشاطها ، ومظاهرها الحيانية ، وفى ألفاظها وتعابيرها ، ومسالكها فى مجاز القول وفى قيمها الاجتماعية التى ارتضاها الإسلام ؛ كانت لا تزال فى ذلك كله تجد مجالاً رحباً فى تفكير الناس وعقولهم ، وفنهم وشعرهم ؛ لذلك ليس غريباً أن يزدهر الأدب أولاً ، وأن يكون ازدهاره قريباً من هذا النحو الذى عرفته حياة الجزيرة فى الصحراء . فلْننظر بعدُ فى أىّ نوع من الأنواع الأدبية كان هذا المظهر الجاهلى ، وفى أى فن من هذه الفنون ، أكان فى الشعر أم فى النثر أم فيهما معاً ، وفى أى فنون الشعر كان أشد وضوحاً وأظهر تمثيلا ؟

القسم الأول : فى النثر

من الواضح أن التطور الأدبى ذا المظهر الجاهلى يتمثل أكثر ما يتمثل فى الشعر دون النثر ؛ ذلك أننا عرفنا فى دراسة الدور الأول أن النثر الجاهلى لم يكن له كبير شأن ، أو هذا على الأقل هو الذى اصطلحت عليه المسلمات الأدبية ، وأن هذا النثر إنما نما نمواً واضحاً بعيد الخطى فى الحياة الإسلامية نفسها ، بل لعلنا لا نبعد إن قلنا إنه نشأ فى الحياة الإسلامية ، وإن القرآن الكريم كان ميلاده المكتهل — إن صح التعبير — وصورته النموذجية ، بمعنى أنه كان نشأته ونموّه معاً .. ولعله من هنا ، من مخالفة القرآن لفنون التعبير الشعرية ، وخروجه عنها وتساميه عليها ، كان إعجازه أولاً ، واحتذاؤه بعد ذلك .

ومهما يكن من أمر هذا الرأى أو هذا الاتجاه ، فإن أقل ما نستطيع أن نقوله إن القرآن قد نشر نماذج رفيعة للأدب النثرى ، وإن هذه النماذج هى التى أخذ بها المجتمع الفنى وصدر عنها ، وهى التى سيمضى بعدُ يأخذ منها ويستمدّها ، وإن آى القرآن وصوره ستظل مطاف الأحلام الأدبية والقيم الفنية فى خيال النثر العربى ، لأن القرآن انطلق بهذا النثر إلى حدود بعيدة كان بينها وبين النثر الذى عرفته الجاهلية ، أو عرفناه نحن عن الجاهلية ، آماداً لا توصف غنى وسمواً وخصباً .

ولهذا كله يبدو أنه لا مجال للبحث عن الارتداد إلى القيم الجاهلية الأدبية أو البحث عن التطور الأدبى ذى المظهر الجاهلى فى النثر . وأما أين يجب أن نتلمّس منافذ القيم الجاهلية ، فذلك فى الشعر . فالشعر وحده ، بما كان من ماضيه ، هو الذى كان قادراً على أن ينفذ — بما أبقت الحياة الإسلامية لهذا الماضى من قوى — إلى الحياة الجاهلية ، وأن يتحلق بها .

القسم الثانى : فى الشعر

ولكن فى أى الفنون الشعرية بدأ هذا المظهر الجاهلى ؟

الواقع أنه ليس علينا من حرج إن قلنا ، فى نظرة عامة ، إن أكثر الشعر فى هذا الدور ليس إلا امتداداً للشعر الجاهلى ، وإننا حين نتلمس القيم الجاهلية الفنية فسنجدها فى كل هذه الفنون الشعرية تقريباً . غير أننا إنما نحاول هنا أن نرى أين كانت هذه القيم أكثر استعلاءً وأقوى سلطاناً ؟ أين كانت تناهض القيم الإسلامية وأين كانت تقف وحدها من دون أن تخضع لها ، أين كانت ثورتها عليها ، أو فرارها من أن تتركز فيها أو أن تنضغط فى إطارها ؟

فى نطاق هذه المحاولة وهذا التحديد ، وفى هدى الحديث الذى تحدثنا عن العوامل الاجتماعية ، وفيما كان من رصد الحياة الأدبية والوقوف عند مظاهرها ونتاجها نستطيع أن نقول إن المظهر الجاهلى فى الشعر الإسلامى كان يبدو أكثر ما يبدو فى فنين اثنين ، هما :

١ — شعر البلاط .

٢ — شعر الغزل التقليدى والإباحى .

فلنقف عند كلٍّ من هذين الفنين ننظر فيهما ، ونرى ما كان من أمرهما .

١ — شعر البلاط

ا — تحديد : لا تعنى هذه التسمية « شعر البلاط » الشعرَ السياسى وإن كانت تشترك معه حيناً وتنفصل عنه حيناً ، تطابقه من نحو وتخالفه من نحو آخر . فالشعر السياسى يتضمن شعر الأحزاب السياسية الحاكمة كما يتضمن شعر الأحزاب السياسية المعارضة والمضطهدة التى قاتلت على الحكم ثم فشلت فى الظفر به شأن الخوارج والشيعة . . وكان فشلها ذاته فى المجال السياسى ينعكس كذلك

فى المجال الفنى ، فيبدو شعرها دائماً فى هذا النطاق الإسلامى فى قيمه الفكرية وفى مجازاته الفنية .

شعر البلاط إذن يتضمن جانباً من الشعر السياسى هو جانب هؤلاء الذين مُكّن لهم من الحكم وظفروا بالسلطان ، أو شاركوا به ورضوا عنه ؛ ولكنه لا يقتصر على هذا النحو من السياسة ، وإنما يشمل كل ما يقال فى هذا البلاط : يدافع عنه أو يمتدحه أو يهجو معارضيه أو ينشد من أجله . . سواء أكان موضوعه سياسةً أو ما تسوق إليه السياسة من الفخر أو المديح أو الهجاء أو منها جميعاً ، على ما تُمثّله النقائض ، ومن مهاجمة خصوم الدولة والتعريض بهم والتشهير بهزيمتهم أو عيوبهم . فكل هذه الفنون الأدبية كانت ، حين تكون فى نطاق البلاط الحاكم ، تتسربل القيم الجاهلية الفنية ، والقيم الجاهلية الاجتماعية أحياناً ، فيما تستظهر به من استعلائها المتحكّم وتفاخر به من سلطانها المتورم .

ب — قيمه الفنية : وان القارىء لهذا الشعر والمتذوق له ليستروح البادية وتتمثل له مظاهرها ، وتهبّ عليه أنسام الجزيرة وتتضح له معالمها ، ويستطعم طعم الصحراء بكل مذاقاته الحرّيفة الشهية ، يستقبل النسمات التى تحملها نداوة الليل والنفحات التى يحملها صفاؤه ، ويجد مسّ الهاجرة وخشونة النهار ولفحات الشمس وتملأ عينيه صفرة الرمل كما يملأ أنفه عبق الشيح والقيصوم ، ويدور فى هذا الفلك بكل سماته ومعالمه حتى لكأنه ينسى أنه فى دمشق أو فى البصرة وأنه فى منتصف القرن الأول أو فى أواخره .

لقد مضى شعر البلاط إذن فى هذه القيم الفنية الجاهلية . . كانت الخيوط التى تصله بالشعر الجاهلى واضحة ، بل لعله كان يستعير خيوط الشعر الجاهلى نفسه فيما ينتسج من قصيد ؛ وكان على الجملة يجعل نماذجه الرفيعة ، التى يضعها نصب عينيه ، من شعر الجاهليين أنفسهم ، وكان ينطلق فى الحدود التى كان ينطلق فيها أكابر هؤلاء الشعراء ويتصرّف فى نطاقٍ من تصرفهم .

آية هذا أن شعر البلاط هو الشعر الذى كان يقال و ينشد فى البيئات والدوائر الحاكمة ، لخدمة هذه البيئات والدوائر ومعاونتها على أغراضها ، وأنه كان فى قيمه الفنية جاهلى النسج ، وكان فى ذلك كله يمثل تمثيلا صادقاً التطور الأدبى الشعرى ذا المظهر الجاهلى . . ولكن شعر البلاط ليس وحده فى هذا المجال ، فقد كان يواكبه و يقارنه و يمثل الخصائص التى مثلها فنّ آخر من الشعر هو شعر الغزل التقليدى والإباحى ، فلنرَ أى شىء هذا الشعر .

٢ — شعر الغزل التقليدى والإباحى

ا — التقليدى :

أما شعر الغزل التقليدى فلسنا فى حاجة إلى أن نتحدث عنه ، وليس فى أمره ما يخفى . فقد كان عادة من العادات الفنية المستحكمة ، واستمر كذلك حتى كانت ثورة أبى نواس أواخر القرن الثانى ، وهى ثورة استطاعت أن تزعزعه ولكنها لم تستطع أن تهدّه حتى عند أبى نواس نفسه . فلننتقل نتحدث عن شعر الغزل الإباحى .

ب — الإباحى :

١ — لا يختلف شعر الغزل الإباحى عن شعر البلاط اختلافاً بيّناً على بُعْد ما بينهما فى الموضوع . فقد كان شعر البلاط أثراً من آثار الحياة السياسية الحاكمة ، وكان شعر الغزل الإباحى أثراً من آثار الحياة الاجتماعية المترفة وإذا كانت الحياة السياسية التى كانت تستمسك بالسيادة قد أتاحت هذا الشعرَ الذى أُنشد فى جنبات البلاط ومن أجله ، فإن الحياة الاجتماعية ، التي كانت تستمسك بلذاتها وتستجيب استجابةً سافرة لعواطفها ، هى التى أتاحت شعر الغزل الإباحى .

ومن هنا كان تألق شعر البلاط فى الوطن الجديد فى دمشق ، على حين كان تألق شعر الغزل فى الوطن القديم فى المدينة ومكة حيث كان الناس ، أو طبقاتهم العليا ، يلذون الترف و يعبّون النعيم .

وعلى حين كان شعر البلاط بادياً فى ألفاظه ومعانيه ، فى شكله وموضوعه ، فى قيمته الفنية وفى قيمته الخلقية أحياناً ، كان شعر الغزل بعيداً عن البادية فى لغته

وفى رقته ، ولـكنه كان أشد مايكون بعداً عن القيم الإسلامية فى معانيه وموضوعاته .

٢ — ومن هذا كله نستطيع القول إن شعر الغزل الإباحى يصور النهاية الأخرى لشعر البلاط .. كان صورة مقلوبة عنه ، وكان أصل هذه الصورة فى دمشق وأما ظلالها فكانت فى مدن الحجاز . . وعلى مابين الأصل والظل من فروق كثيرة فقد كانت النبعة التى صدرا عنها واحدةً أو متقاربة .

وتفسير ذلك أن هذا الفن الغزلى كان الفن الذى تنفّس فيه ناس ليس بينهم و بين البيت المالك فى دمشق مدى بعيد .. كانوا هم كذلك كما كان الأمويون فى دمشق من هذه الأسرة الحاكمة أو من هذه الأسر الأخرى التى تشاركها نسبها الرفيع ومكانتها الممتازة فى الجاهلية والإسلام ؛ وكل الفرق أن النجاح السياسى الذى أصابته الأسرة فى دمشق انعكس فى البيئة الفنية شعراً سياسياً يحافظ على القيم الأسلوبية الجاهلية ، على حين أن الإخفاق السياسى لفروع هذه الأسرة وقراباتها ، أو للأسر الأخرى التى كانت تقف منها على قدم المساواة ، وقناعتَها بما كان يفيض على الحجاز من خير — انعكس فى البيئة الفنية شعراً غزليا متحللاً من كثير من القيود .

٣ — هذا الشعر إذن لم يكن تعبيراً عن الحياة التى عاشها هؤلاء الناس ، ولـكنه كان انتقاماً من الحياة التى لم يستطيعوا أن يعيشوها فى ظلال السلطة فى العاصمة . . ولم يكن الانكباب على الترف والاستزادة منه إلا صورة أخرى للانكباب على السلطة فى دمشق والاستزادة منها ، ولـكنها صورة تعويض داخلى عميق الانفعال . . . فهذه الجماعة التى نهضت بهذا الفن كانت آمنت فيما بينها و بين نفسها أنّ من الخير لها — وهذا وضعها من الحرمان السياسى — أن تعُبَّ من الحياة عبّاً وأن تقبل عليها هذا الإقبال النهِم وأن تنتهب لذاتها ماوسعها هذا الانتهاب ، فقد صُرفت مكرهةً عن المشاركة السياسية ، والضرباتُ الحربية التى أصابتها فى الثورات و إخمادها لَوَتْ وجهها عن هذه المشاركة ، والخيراتُ التى كانت تنثال عليها حتى أحالت الحجاز جنةً فيحاء أو كالجنة الفيحاء كانت أشبه بالمخدّر الذى

تَتَمَيَّع فيه الآلام ، أو الشرابِ الذى يحاول أن ينسى فيه صاحبه همومه ويطفىء فى برودته أحزانه . . ولذلك بدت هذه الجماعة وكأنما هى خالية من الهموم على حين كانت تثقلها الهموم ، غير أنها هموم راكدة فقدت القدرة على الانبعاث والإحياء ، وإن كان هناك أفراد من هذه الأسرة العلوية حاولوا باستمرار وعلى مدار تاريخ الحجاز أن يبتعثوها وأن يحيوها مستمدّين قرابتهم للرسول صلى الله عليه وسلم وشدة صلتهم به . . إذ كانت هذه القرابة تحول بين مشاعرهم فى السلطان ومطامحهم تذوى هذه المشاعر أو تموت هذه المطامح .

٤ — وهذا الشعر الغزلى كان فى ألفاظه وعواطفه ، فى شكله وموضوعه ، صورةً حية صادقة عن هذه الحياة التى ابتعثته ، وكان يخالف فى هذه الألفاظ والأساليب والعواطف عن الشعر الذى ساد البلاط .. لم يكن ، كما قدمت ، بادئ الألفاظ وإنما استعار سهولة اللفظ وصقله من سهولة الحياة وصقلها ، ومن ألقها اكتسب إشراقه ، ومن الخيرات التى انثالت عليه والنعيم الذى احتفّه استمد تعابيره المونقة .. أمّا عواطفه فقد كانت هذه اللوعة المنطفئة — إن صح الوصف — وهى أيضاً تعبير عن لوعة الحياة السياسية المنطفئة . . ومن يدرى فقد يكون حواره الذى تميز به هو كذلك صورة عن الجدل السياسى الذى مات فى النفوس جدلا واستيقظ فى الفن فى الحكم وبين أن القولى حوارا . . ومن يدرى أيضاً فقد يكون الظرف الذى زانه والرقة التى حلّته تعويضاً عن قسوة الحياة السياسية ومشاقها .

٥ — أفرأيت إذن كيف لا يفترق شعر الغزل الإباحى — فى أعماقه — عن شعر البلاط فى شىء كثير ، وكيف كان كلاهما يصدر عن نبعة واحدة من البيئة ويتمثل فى طبقة واحدة من الناس ويعيش فى حيّز واحد من المكان ، على بُعْد مايبدو من آماد بين الشام والحجاز ؟

لقد كان كلاهما ارتداداً إلى القيم الجاهلية وصدوراً عنها .. غير أن شعر البلاط أكثر ارتداده إلى القيم الفنية على حين أن شعر الغزل أكثر ارتداده إلى القيم الخلقية .

وكان كلاهما يتمثل فى هذه الطبقة الحاكمة أو فروعها التى جانبها الحكم ، وفى الأسر الرفيعة التى تستطيع أن تجادل عنه أو تمدّ يدها إليه .

وكان كلاهما كذلك يمثّل لوناً من الاستعلاء : الاستعلاء السياسى فى شعر البلاط فى دمشق ، والتعويض عن هذا الاستعلاء فى إطفاء اللذات فى مدن الحجاز .

وكان كلاهما بعدُ أثراً لهذه الطبقة المترفة الغنية التى كان أضلّها اعتزازُها ، بما أدَّى جيلها الأول من رسالة أو بما حققها من ظفر ، عن أن تتابع طريقها ؛ فوقفت تلتقط الثمرة التى أنبتتها الشجرة القديمة ، وتنسى أن تزرع الشجرة الجديدة ، واستثمرت جهد غيرها دون أن تحاول هى الجهدَ الجديد .

وأخيراً فقد كان كلاهما فى موطن واحد : كان شعر البلاط فى موطن الأسرة الجديد على حين كان شعر الغزل الإباحى فى موطن الأسرة القديم .. غير أن هذا البعد المكانى — وهو أبرز الفروق الظاهرة — لم يبق طويلا . . فالبلاط الأموى الذى لم يرحب أول الأمر بهذا الشعر الغزلى لم يلبث بعد ذلك أن داف نحوه ، ثم انحدر إليه، ثم شارك فيه حين ذهبت سَوْرة الملك وقسوته ، فإذا هذا الشعر الإباحى قد انتقل إلى دمشق نفسها ، وإذا نحن نشهد اثنين من الخلفاء يقولانه وينشدانه ويمثلانه أصدق تمثيل في وسط ضجيج البلاط وأحداث السياسة ، ينشده يزيد الثاني ويتغني به الوليد بن يزيد .

وعلى حين كانت أغانى وضاح اليمن فى زوج الخليفة الوليد وتشبيبه بها ، ثم تعدّيه ذلك إلى التشبيب بأخته فاطمة بنت عبد الملك ، تقتضيه حياته تكفيراً عنها ، إذ أمر ببئر فحفرت ودُفن فيها حيًّا[١] على حين ذلك كان يتغنى الخليفة الوليد بن يزيد[٢] بالخمر والجوارى غناء سافراً لا يختبىء وراء مجازات اللفظ ولا يتقيد بقيود الحكم أو السلطان أو الدين ، وإنما يكون حظ الشعر منه أوفر من حظ السلطان، فيزيده غنى غنيّاً ، ويوفّر له خصباً خصيباً ، ويضيف إليه ثروة طيبة سواء فى شعر الغزل

(١) الأغانى « دار الكتب » ٦/٢٢٧ (٢) الأغانى « دار الكتب » الجزء السابع

أو فى شعر الخمريات .. حتى ليكون فى هذا الفن الأدبى الأخير رأس مدرسة ضخمة فى الشعر العربى .

* * *

وكذلك يبدو أن هذا التيار الغزلى ، إلى جانب شعر البلاط ، صورة واضحة للتطور الموضوعى ذى المظهر الجاهلى . . ولو كان لنا أن نلخص كل ما كان من أمر هذا الأدب الذى ارتد إلى القيم الجاهلية فى كلمة واحدة لقلنا إنه « أدب السيادة » على حين كان هنالك أدب آخر على ما سنرى ، احتفظ بالقيم الإسلامية ، هو « أدب الموالاة » .

لقد قلنا إن التطور الموضوعى للأدب تبدّى فى مظهرين اثنين : مظهر إسلامى ومظهر جاهلى ، وتحدثنا عن المظهر الجاهلى بما يفيه حقه . . وقد آن لنا أن نبحث هذا التطور الآخر فى الأدب : التطور ذا المظهر الإسلامى .

الفصل الثالث

التطور الموضوعى ذو المظهر الإسلامى

مقدمة

١ — وعاء هذا التطور : صورة من حياة العباسيين

١ — كان تطور الأدب فى هذه الوجهة كما كان فى وجهته الجاهلية شديد الصلة بالحياة والاستجابة لها ، وكان تعبيراً عن الحياة الإسلامية التى كانت تجاهد جهاداً عنيفاً فى أن تنسخ الحيوات الأخرى التى سبقتها ، سواء عند العرب أو عند غير العرب من الأعاجم ، أعنى أنها كانت تحاول أن تنسخ جاهلية هذه الأقوام جميعا لتلفّها كلها فى نطاق واحد من عقائدها ونظمها ومثلها .

وعن هذه الرغبة الكامنة والجهد المتصل كان صدورها ، وبهذه السمات والألوان كانت تطبع دعوتها وأدبها . . ولعل الحياة الاجتماعية التى عاشها بعض الخلفاء أواخر عهد بنى أمية مثل عمر بن عبد العزيز وبعض البيئات السياسية ، كانت وعاء هذا التطور وإطاره . . فقد كان العباسيون عربا حقا فى أنسابهم ، ولكنهم حين اتكأوا فى بلوغ الحكم على العناصر الفارسية التى كانت تنبض بالشعور القومى إنما كانوا فى الواقع يضعون الحدود الأخيرة لتفتح الإمبراطورية العربية من نحو ويدكّون معالمها من نحو آخر ، فلم يكن يربطهم بالقيم العربية التى كان يرتبط بها الأمويون إلا أشجار النسب هذه التى كانوا يحرصون عليها ويتباهون بها . ومع ذلك فلم تكن هذه الأنساب خالصة حتى فى العصر العباسى ، « وليس من خلفاء بنى العباس من أبناء الحرائر إلاّ السفاح ، أمه رَيْطة بنت الحارث بن كعب — والمهدىّ ، أمه موسى بنت منصور بن عبد الله — والأمين أمه زبيدة بنت جعفر بن أبى جعفر . . فأما سائرهم

فخذ إليك المنصور ، أمّه أمة تسمى تلامة — وموسى وهارون أمهما تسمى الخَيْزُران — والمأمون أمّه أمَة تسمى مَراجل — والمعتصم أمه أمَة تسمى ماردة و . . [1] »
و يمضى الثعالبي يعدّد الخلفاء وأمهاتهم من الجوارى البربريات أو الفارسيات أو الحبشيات أو التركيات أو الأرمنيات .

أما فيما عدا ذلك ، فيما عدا هذه الأنساب ، فقد خالفتْ حياة العباسيين عن كل مظاهر الحياة العربية ومعانيها وعن كل قيمها ومثلها ، وخالفت وجهتهم وجهة الأمويين الذين كانوا ينظرون إلى الجزيرة على حين كان العباسيون ينظرون إلى الشرق . . ولعل اختيار العاصمة الجديدة فى هذه المنطقة التى كانت مشبعة بالحياة الفارسية و بالصلات الفارسية كان تمثيلا صادقا لهذا الاتجاه .

ب — ونشأ من ذلك كله هذا المدى من البُعْد النفسى بين الحياة فى العصر العباسى و بين الحياة العربية الإسلامية فى الحجاز ونجد بل وحتى فى دمشق ، وغزت تقاليدُ الفرس الدولةَ الجديدة فلم تعد الحياة فيها لتتصل بالصحراء العربية ، ولم يعد ثمة من سبيل إلى أن تتذوق فيها ما كنت تتذوقه فى الحياة الأموية من روح الصحراء وريحها ، ومن إبلها وشائها ، ومن شيحها وقيصومها ، ومن ارتيادها واستقرارها ، ومن صيفها وشتائها ، و إنما اتصلت بالمدن الفارسية والأسر الفارسية والتقاليد الفارسية ، وتركزت الحضارة والثقافة لا فى المواطن العربية الأولى بل فى هذه المواطن الجديدة من مدن العراق التى كان يغلب عليها الطابع الفارسى ، أو فى المدن الفارسية .

ومن هنا جاء الأدب تعبيراً عن هذه الحياة ، أعنى جاء أدبا إسلاميا تُظلُّه شعائر هذه الحياة الإسلامية التى كانت خليطاً أسهمت فيه الأقوام المختلفة — أسهم فيه العرب بلغتهم وتقاليدهم الأدبية ، وأسهم فيه الفرس وغيرهم من الأعاجم بتقاليدهم الاجتماعية وموروث عقائدهم وتكييفهم لماضيهم مع هذا الحاضر الذى شملهم .

---

(١) الثعالبي فى لطائف المعارف ٧٥ — ٧٧

٢ — لغته

ولم يكن فى الوسع فى هذه الفترة المبكرة ، أن يعزف الأعاجم ، الذين كانت أعراقهم القومية حية فى أعماقهم ، عن اللغة العربية وأن يستخدموا لغاتهم المحلية . . فقد كانت عروبة النسب للخلفاء العباسيين من نحو ، وقدسية اللغة وسلطان الدين من نحو آخر ، لا يساعدان على هذه الخطوة الجريئة . بل إن هنالك سبباً ثالثاً يكمن وراء ذلك هو أن آداب هذه الأقوام القديمة لم تكن آدابا حية تغرى بلغاتها وتدفع إلى استعمالها ، وإنما كانت لا تخرج — إذا هى قيست بالأدب العربى الحى — عن أن تكون آدابا ذابلة قاصرة على بعض التآليف الدينية والقصص الشعبى ؛ وكانت فوق ذلك غير معروفة ولا شائعة فى أوساط الناس على مثال ما كان من شيوع الأدب العربى بين العرب ، بل كانت مُحْتَجَزَة فى الطبقات العليا الدينية ، على حين كان يمتاز الأدب العربى بأنه كان يشارك فيه ويتمثله وينتشى به أكثر الطبقات العربية لأنه تعبير عن حياتهم المشتركة التى لا تغيب فيها طبقات وراء طبقات ولا تختفى جماعات تحت جماعات .

وإذن فقد كانت اللغة هى العنصر الثابت فى هذه المظاهر التطورية من حياة الأدب ، ولكن بينما كان شعراء القيم الجاهلية يصبّون فى هذه القوالب اللغوية أفكارهم واتجاهاتهم ويعبرون بها عن قيمهم ومثلهم ، أعنى كانوا يعاودون صبّ المواد القديمة ، بينما كان ذلك كذلك ، كان أدباء القيم الإسلامية يصبون فى هذه اللغة مظاهر الحياة الجديدة بكل ما داخلها من اختلاط الأجناس ، وتمازج الثقافات القديمة ، وتضارب العقائد ، وهجران بعض القيم القديمة إلى غيرها . . أعنى أنهم كانوا يصبون المواد الجديدة فى القوالب اللغوية القديمة .

الوعاء الذى نبت فيه هذا التطور الأدبى كان إذن فى هذه البيئات التى خالفت عن الأصل العربى ، فلم تستمسك به ولم تتعصب لتقاليده الفنية أو لتقاليده الاجتماعية ولم تضع نصب أعينها النماذج الجاهلية في الشعر ، ولم يكن أدبها ليدور فى الحيز الذى

كان يدور فيه الأدب القديم أو يتصرف تصرفه .. لقد تركت هذه البيئات وراءها روابطها وانساقت فى نطاق الحياة الإسلامية ، وفيما خالط هذه الحياة الإسلامية من صراع القيم العربية والأعجمية ومن غلبة هذه حيناً أو تلك حيناً آخر ، ولذلك كان طبيعياً أن يكون نتاجها الأدبى إسلامى الطابع ، لا يولى المعالم الجاهلية القديمة عنايته إلا بالقدر الذى لا تكون معه هذه العناية تعصباً لها .

٣ — ممثلوه ومظاهره

وكان يمثل لهذا المظهر الإسلامى صنفان من الناس :

الأول — العرب الذين نفذوا إلى أعماق الفكرة الإسلامية وتذوقوا إنسانيتها الرفيعة وبُعْدَها عن التعصب القومى وانصرافها إلى تحقيق الأخوّة الشاملة والمساواة التامة .

والثانى — الأعاجم سواء فى ذلك أولئك الذين آمنوا بما جاء به الدين وانساقوا له عن قناعة ورضا وأخلصوا له إخلاصاً نيّراً عميقاً ، أو أولئك الذين كانوا يواءمون بين الدين وبين نعراتهم القومية التى لم تخفت فى نفوسهم ، فيسخّرونه لها ويستترونها به ، ويعملون لها أكثر مما يعملون له عن وعى أو عن غير وعى .

ولكن أين تبدّى هذا المظهر الإسلامى ؟ فى أى نوعى الأدب ، فى الشعر أم فى النثر ؟ وفى أى فن من فنونهما ؟ .

القسم الاول : فى النثر

من المؤكد أن النثر سيكون ساحة هذا التطور الأدبى ، فقد كان النثر فيما رأينا إنتاجاً إسلامياً ، بل كان قسيم الحياة الإسلامية ، وكان معها رضيعى أم واحدة . ولذلك كان نموه فى الدور الأول من أدوار التطور الأدبى .

أما هنا فى هذا الدور فقد تابع هذا النثر نموه وازدهاره ، وتبدّى ذلك فى الاعتماد عليه فى التنفس الأدبى واعتباره المظهر الأصيل فى حياة فن القول من دون الشعر .. وصحيح أن كراهية الشعر فى هذا الدور لم تعد فى مثل حدّتها التى كانت لها من قبل ،

وصحيح أيضاً أن الشعر استعاد مكانته التي عُرّى عنها ، وجاز المناطق التي كانت حرمت عليه ، واستمع إليه الخلفاء والعلماء ، وخالط حيوات الناس جميعاً ، وامتدت آفاقه حتى شملت أكثر مناحى القول ... غير أنه على كل هـذا الذى أصاب الشعر من انتفاض وألقى إليه من الحياة ، فقد كان أصحاب المظهر الإسـلامى يؤثرون النثر ويفضلونه وكان يعتمدونه وينتجون فنهم فى مقاييسه ، وإن ذلك ليتمثل أشد التمثل فى ألوان الأدب الدينى الوعظى الذى حمل رايته الزهاد والوعاظ والذى تنقل لنا الجاميع الأدبية نماذج من أدبهم الرفيع . وإنا لنذكر فى الصفوف الأولى رجالا كالحسن البصرى ومالك بن دينار وغيرهم كانوا يسخّرون الأدب لغاياتهم ، وكانوا يؤثرون الأدب النثرى ويوسعونه لهذه الغايات على تخالفها . ولعل هذا أن يكون بذرة ما آل إليه الأمر فى القرون التالية من استخدام النثر فى أخصّ الأغراض التى كان يستخدم فيها الشعر ومغالبته له .

ولـكن المظهر الإسلامى فى هذا الدور لم يتبدّ فى الاعتماد على النثر وتأييده وتفضيله على غيره من الأنواع الأدبية الأخرى فحسب ، وإنما تبدى كذلك فى شىء آخر هو تسخير هذا النثر للحياة العلمية واتساعه لها وتعبيره عنها واعتباره أداةً للعلوم . ففى هذه الفترة كانت الحركة العلمية تشق طريقها ، وكان الاتجاه إلى التأليف فى أول خطواته . . كان هنالك هؤلاء الذين يرْوُون والذين يحققون وكان بعدهم أولئك الذين يُمْلُون والذين يَسْتَمْلُون ، وكانت هذه الحركة النشطة فى الجمع والتقييد وهذا الاتجاه إليه فى اللغة والنحو والفقه والتشريع والمغازى والفتوح .

لقد كان النثر هنا ، فى هـذا الدور ، كما كان فى الدور الأول وفيًّا للقيم الإسلامية وكان كذلك تعبيراً عنها . . لقد ولد فى ظلالها ونشأ معها ، ومضى يخدم أغراضها ويعبر عن اتجاهاتها ويتسع لـكل تنفسها الأدبى والعلمى ، وكان عنواناً أميناً لها فى هذين الدورين من أدوار التطور الأدبى . . فماذا كان من شأن الشعر ؟

القسم الثانى : فى الشعر

يتمثل المظهر الإسلامى فى الشعر فى فنين اثنين : أحدهما شعر الفرق السياسية الدينية والثانى شعر الغزل العذرى . وفى فن ثالث بعدهما هو شعر التدين

فأما الفنان الأولان فهما قسيمان ومعارضان للفنين اللذين كانا يمثلان المظهر الجاهلى ، أعنى شعر البلاط وشعر الغزل التقليدى والإباحى . وأما الفن الثالث فهو إستجابة شعرية لفن نثرى ازدهر فى نطاق الحياة الإسلامية هو الأدب الدينى . فلنحاول أن نلمّ بالمعالم الكبرى لهذه الفنون الثلاثة ولنر ماذا كان نصيبها من القيم الإسلامية .

١ — شعر الفرق السياسية الدينية

ا — يقف هذا الشعر هنا ، فى التطور الموضوعى ذى المظهر الإسلامى ، نظيراً ونقيضاً معاً لشعر البلاط الذى تحدثنا عنه حين تحدثنا عن التطور الموضوعى ذى المظهر الجاهلى . ذلك أن فشل الأحزاب السياسية التى كانت تنازع الأمويين عُروة الحكم وتجاذبهم أزمّة السلطان، لم يكن معناه موت هذه الأحزاب ولا القضاء على ما كان يعتمل في نفوس أصحابها من أفكار وأنظار ، وإنما معناه نقل ميدان الصراع من هذا الجو الحربى الذى تفوح فيه رائحة الدم و يتوجّه فى كثير من المرات الاستشهاد ، إلى ميدان آخر هو هذا الصراع النظرى وهذا الجدل الكلامى الذى تتنفس فيه الجماعة تنفساً فنياً وتستعلى فيه هذا الاستعلاء الكلامى الذى يعوضها الأرضَ التى خسرتها و يلهيها عن الهزيمة التى لحقت بها .

وهكذا نجد أن الخصومات بين الأمويين و بين مُعاديهم ، هذه الخصومات التى شملت كل شىء ، قد انتقلت عدواها كذلك إلى هذه الميادين الفنية . . فبينما كان الأمويون يلتزمون فى الناحية الفنية القيم الجاهلية كان على خصومهم

— وَعَوْا ذلك أو غفلوا عنه — أن يلتزموا القيم الإسلامية ، وأن يحرصوا على أن يكون فنهم صورة عن دعوتهم وفكرتهم وهى دعوة وفكرة كانت تعاكس أسلوب الحياة الأموى وتضاده .

ب — وقد بدأت هذه الخصومة الفنية على أوضح صورها فى شعر هذه الأحزاب والفرق السياسية والدينية ، غير أن هذه الأحزاب لم تكن واحدة ولكنها كانت تنشعب فى هذه الأحزاب التى تلتزم قرابة الرسول وتعتمد عليها وهى أحزاب الشيعة والعلويين ، وفى الأحزاب الأخرى التى كانت تلتزم الإسلام ببساطته ومساواته ومصادره الأولى وهى أحزاب الخوارج .

ومن هذا الانشعاب فى الأسس كان هناك هذا الانشعاب فى المادة الفكرية لشعراء هذه الأحزاب . فالعنصر الواضح فى شعر الشيعة هو الإشادة بقرابة الرسول وتمجيده والتمكين لحق أهله الأدنين فى الخلافة ، والجدلُ فى ذلك والمناقشة فيه والبرهنة عليه بما يسع الشعر أن يستخدمه من سبل الاقناع العاطفى أو البرهان العقلى .. هذا على حين كان العنصر الواضح فى شعر الخوارج هو الإشادة بنعمة الإسلام وما أتاح من مساواة وما دعا إليه من جماعة وهدر من عصبيات وفضَّل التقوى على كل شىء عداها ، والنعى على الأحزاب الأخرى وردّ آرائها ومحاربتها حرباً شنيعة شديدة ، هى انعكاس فنىّ للمعارك القاسية التى خاضها الخوارج وأصداء لها .

وقد كان هذا الشعر ، سواء منه الشيعى أو الخارجى ، لا يلتزم القيم الفكرية فى مادته الإسلامية فحسب ، أعنى فى معانيه ، ولكنه كذلك يلتزم هذه القيم الإسلامية الفنية فى أساليبه ، إذ تنعكس فى ألفاظه وتعابيره ظلالُ هذه الدعوات التى يجادل عنها والآراء التى يبشر بها .. و بين الأسلوب و بين الفكرة تجاوب واضح فى فن هذه الأحزاب الشعرى .

٢ — شعر الغزل العفيف

ا — تمجد الحياة العربية الجاهلية الحبّ وتنتشى به وتلذ الحديث عنه وتسرف فى هذا الحديث ، وتطلق هذه العاطفة فى نطاقٍ من عاداتها وتقاليدها . . فلما أظلّ الإسلامُ الجزيرة لم يكن من شأنه أن يهدر هذه العاطفة وأن يقضى عليها . . ولكنه حاول تنظيمها من نحو ، والسموّ بها وتصعيدها والارتفاع بها عن مستواها الذى كانت تنحدر إليه فى بعض الأحايين ، من نحو آخر .

وحين عانى الشعر فى دور التفتح هذه العاطفةَ ، وفرغ العرب المستقرون إلى نفوسهم وخَلَوْا إلى ذواتهم ، كانت هنالك هذه المفارقة فى الاستجابة إلى هذه العاطفة عند نوعين من الناس : الناس الذين تنبهوا إليها فى نطاق من القيم الجاهلية التى تبيح الإباحة وتسكت عن الانطلاق ، وفى غفلةٍ عن القيم الإسلامية التى كانت تؤكد على حماية المجتمع من عواطف الحب المنطلقة — والناس الذين تنبهوا إليها فى نطاق من رعاية القيم الإسلامية والحرص عليها وتأكيد حرمتها وتقديم حق الجماعة فى ذلك على شهوة الأفراد ونزعاتهم . . أما أولئك فمثلوا الشعر الغزلى الإباحى وأما هؤلاء فصنعوا الشعر الغزلى العفيف .

الغزل العفيف إذن إنما جاء أثراً من آثار المزاوجة بين العواطف الإنسانية وبين العواطف الدينية ، وكان تعبيراً عن النزوع العاطفى والاستجابة الاجتماعية .

ب — ولعلّ مما يستحق الملاحظة هنا أن الغزلَيْن ، الإباحى والعذرى ، قد تجاورا فى أرض واحدة ، فكان كلاهما فى مواطن الدعوة الأولى ، غير أنه كان بينهما فى الطبقات الاجتماعية التى استجابت لهما هذا البعد الهائل . فالطبقة الاجتماعية التى كانت تتدفق بالشعر العفيف لم تكن بعض فروع الأسرة المالكة ، ولا هذه الأسر النبيلة التى تملك أن تنازعها السلطان والتى أصابت حظوظاً عظمى من النجاح والثروة ، ولكنها كانت هذه القبائل المتواضعة التى كانت تضرب فى أطراف المدن وواحات الحجاز ونجد والتى كانت لا تتميز بظاهر من المجد ولا تستظهر برفيع من النسب

ولا تستطيع أن تستعلى بلون من ألوان السلطان ، و إنما كانت تحيا حياتها العادية اليسيرة ، لا تشارك فى ضجة الحكم ولا فى لذة الغنم .

وكذلك نرى أن هذا الغزل لم يكن استجابة دينية فحسب ولكنه كان كذلك استجابة اجتماعية ، كان صدى لعاطفة دينية كما كان صدى لوضع اجتماعى معين ، وكان تعلقاً بالأمل الدينى و يأساً من الحالة الاجتماعية وفراراً منها .

ولسنا فى حاجة إلى أن نسمّى أولئك الذين مثّلوه وانقطعوا له ، فعلى رأس أصحابه هؤلاء العذريون الذين نعرف فى مقدمتهم المجنون وكثيّر وجميل ، ثم تأتى وراءهم كثرة من الذين لم ينقطعوا له و إنما كانوا يتنفّسون به فى لذعة الألم و إغضاءة الحياء .

٣ — شعر التدين

ا — و إلى جانب هذين الفنين الشعريين اللذين مَثَّلا القيمَ الإسلامية كان هنالك فن آخر جديد كل الجدة هو الشعر الدينى . و إذا كان شعر الفرق السياسية والغزل العفيف ، فى التطور ذى المظهر الإسلامى ، قسيماً مضاداً لشعر البلاط والغزل الإباحى فى التطور ذى المظهر الجاهلى ، فإن شعر التدين يتفرّد بأنه كان الصورةَ الشعرية للأدب الدينى النثرى . وهو بهذا المعنى تمثيل صادق لدور التفتح ، وتعبير واضح عن اليقظة الشعرية ، لأنه تناول العواطف والتأملات الدينية التى كان يبدو أنها ستقتصر على النثر تناولاً شعرياً ، ولذلك مثّل انتصارَ الشعر ، لا فى أنه استعاد مكانته فحسب ، بل فى أنه استطاع أن يكتسب أرضاً جديدة سبقه إليها النثر أو شاركه عليها .

وقد كان لشعر التدين هذا بعض المشابه الجاهلية القديمة ، ولكنه ليس من الضرورى أن تكون هذه الجذور هى التى كان منها بعد ذلك هذه النبتة .. فهناك مخالفة صارخة فى الشكل والموضوع ، وفى الوِجهة والتمثل ، وفى مدى الحيرة وقوة اليقين ، ولذلك كان لنا أن نقول ، مطمئنينَ ، إنه فن جديد .

ومن المؤكد أن شعر التدين هذا لم يكن مبكراً فى نموه . . لم يجىء فى صدر عهد التفتح أيام الدولة الأموية ، ذلك لأن الموضوعات الدينية بحكم صلتها بالقرآن كانت ، كما قلنا قبل ، وقفاً على النثر ؛ فلم تكن هنالك هذه الصلة المتصلة بين البحور الشعرية و بين الآفاق الدينية أول الأمر . . ولكن هذه التيارات المتداخلة من الدين والسياسة والعلم أتاحت لأصحاب التأملات الدينية أن يتنفسوا فى هذا الجو الشعرى .

ب — ويجب لنا أن لا نغفل عن التفريق بين شعر التدين ، وهو الذى كان يوشك أن يكون تديناً خالصاً ، و بين شعر التدين الذى كان يهدف إلى نغمة سياسية أو يضرب على وتر حزبى . . إن تأملات صالح بن عبد القدوس شعر دينى ولكن هاشميات الكميت وشيعيات كثيّر ليست فى طابعها العام إلا نغمة سياسية ضربها صاحبها على وتر دينى .

و يمكننا أن نعدّ من ملامح شعر التدين غلبة العنصر العاطفى على العنصر التأملى من نحو ، وغلبة العنصر التأملى على العنصر الفكرى من نحو آخر ، وانعدام الغرض السياسى من نحو ثالث . . فحيث كان الغرض السياسى خرج الشعر عن حظيرة التدين ، وحيث غلب الفكر كان شعر الفلسفة ، وأما حيث اشتركت العاطفة والتأمل فقد استوى شعر التدين .

حـ — ومن المؤكد أن هذا الشعر قد وجد ازدهاره فى العصور العباسية فوق ما وجد فى العصر الأموى وأكثر مما وجد . فالفوضى الدينية وتيارات الزندقة و بعث المذاهب والديانات الأعجمية وما آلت إليه من مظاهر الإلحاد كانت فى العصر العباسى . ومن هنا كانت نشأة هذا الشعر نشأة طبيعية جديدة ، ومن هنا أيضاً بلغ ذروته فى ذروة العصر العباسى مع أبى العتاهية الذى لم يجعل من التدين شعراً تأملياً عالياً فحسب ، ولكنه انحدر به إلى تأملات العامة وألفاظها وأساليبها ، وتجاوب معها تجاوباً صادقاً . . ولا نزاع فى أن الدولة العباسية حين أخذت بحماية الإسلام

ومطاردة الزنادقة كانت تشجع فى الواقع هذا الشعر الدينى وتحث الشعراء عليه . ولعلّ عمل المهدى مع الزنادقة هو الذى شقّق الجو الاجتماعي لشعر أبى العتاهية .

د — وسيتصل بهذا الشعر الدينى بعدُ وينشقّ منه ، شعرُ التصوف . ولكن التصوف إنما ينعقد شعراً فى عصور متأخرة ، فقد كان لابد له أن ينعقد قبلُ نثرا ، وأن ينمو فى الحلقات والمذاهب والآراء ، ثم أن يصيب بعدُ من السيرورة والانتشار ومن الشيوع بحيث يقال فيه الشعر . . أعنى أن يخرج عن نطاق المباشرة العقلية المحضة التى يقوم بشأنها أصحاب مذاهب التصوف أو مؤسسو هذه المذاهب إلى نطاق المباشرة العاطفية التى تقوم بها الأجيال التالية والتى تجد فى نفسها فيضاً من الأفكار والأنظار والعواطف والتأملات .

خاتمة : نظرة عامة

وبعد فإذا نظرنا نظرة عامة من نحو اجتماعى فى هذه الفنون الثلاثة التى تمثل المظهر الإسلامى ، وتعرفنا إلى أصحابها ، استطعنا أن نقول إنها تمثل شعر هذه الطبقة من الناس التى لم تحز إليها السلطان ولم تصل إلى السيادة ولم تصب كبير خطر فى حياتها الدنيا : بعضها جاهد فى سبيل السلطان ولكنه أخفق ففاته السلطان . . وبعضها فاتته الحياة لأنه لم يعان هذا الجهاد ولم يقارب هذا السلطان فعوض عنها حباً يائساً أو عاطفة دينية متأملة . . فأما أصحاب الفرق السياسية فهم أولئك الذين فاتهم السلطان ، وأما أصحاب الحب العذرى فهم أولئك الذين فاتتهم الحياة ، وأما أصحاب شعر التدين فقد انصرفوا عن السلطان وعن الحياة ملتجئين إلى الدين .

ويكاد يكون كل هذا الأدب ذى المظهر الإسلامى أدب تسام أو أدب تعويض ويكاد يكون دائماً أدب المخفقين أو أدب اليائسين أو أدب الذين يؤملون فى الأخرة ما فاتهم فى الدنيا .

فى عرف الحياة النفسية يوشك أن يكون الأدب الأول أدب الواقع والأدب الآخر أدب التعويض . .

وفى عرف الحياة الاجتماعية يوشك أن يكون كل الأدب الأول أدب سيادة ، وهذا الأدبُ الآخر أدب ولاء .

الأول أدب الارستقراطية العربية التى تمارس الحكم وتنهل من الحياة . . والآخر أدب الارستقراطية المولية التى تحاول أن تُبْعَث عند الأعاجم ، والمثل الرفيعة التى تجاهد لتتحقق عند الخوارج ، والمثل المؤمِّلة عند المتدينين ، والمثل اليائسة عند العذريين .

كان حديثنا حتى الآن فى نطاق التطور الموضوعى الذى أصاب الأدب فى دور اليقظة ، وكنا قسمنا هذا التطور قسمين : التطور الشكلى والتطور الموضوعى. فلنمض بعد نتحدث عن هذا التطور الشكلى ، ماذا حقق للأدب وماذا ترك فيه ؟ أى شىء كان أثره فى البنية وفى الوزن ؟ أ كان حظ الأدب من هذا التطور حظاً عميقاً أم انه لم يجاوز هذه القشرة الخارجية ؟

التطور الشكلى

إن تطور الأدب الذى جاء فى أعقاب الفتوح الإسلامية والهجرات العربية انشعب فى دورين : دور الصمت ودور اليقظة . وفى دور اليقظة عانى الأدب لونين من التطور : التطور الموضوعى وقد كان موضوع الفصل الماضي ، والتطور الشكلى وهو مادة هذا الفصل المقبل . . فما النصيب الذى حققه الأدب فى هذا التطور وما مداه؟ ماذا فعلت فيه هجرة الأدب من مواطنه الأولى إلى هذه المواطن ، ومن ألسنته إلى هذه الألسنة ، ومن عوالمه العربية التى كان ينبثق فيها إلى هذه العوالم التى آل إليها .

فى الحديث عن تطور الأدب الموضوعى استطعنا أن نضبط هذا التطور فى مظهرين : مظهر الارتداد إلى القيم الجاهلية ومظهر الانطلاق مع القيم الإسلامية . والأمر هنا فى التطور الشكلى لا يبعد كثيراً ، فهذا التطور يرتسم فى أذهاننا فى اتجاهين اثنين : اتجاه المحافظة واتجاه التجديد . . بمعنى أن الأدب فى هذا النحو كان أدبين :

١ — أدباً محافظاً ، وقد روعيت فيه الأشكال القديمة قدر ما تستطيع المحافظة أن ترعى أشكالها فى وسط تيارات التجديد التى تحيط بها .

٢ — وأدباً مجدداً ، لم ينظر فى هذه الأشكال ولم يحتذها وإنما لحقته هذه الحياة الجديدة وانعكست فيه قيمها ومثلها ، فكان تعبيره عنها مشتقاً منها ومخالفاً للتعابير القديمة ، وكانت صوره وأشكاله تحاول أن تخالف عن الصور والأشكال وأن تتشكل فى هذه الصور الحديثة .

سنتناول إذن دراسة التطور الشكلى فى الفصلين التاليين : الأدب المحافظ ، المعهودة والأدب المجدد .

الفصل الرابع

التطور الشكلى – الأدب المحافظ

من الواضح أن هذا الأدب لا يتمثل إلاّ فى الشعر ، ذلك لأن النثر كان فيما رأينا نبتة إسلامية وَفَتْ للحياة الإسلامية بكل مواضعاتها وتقاليدها وقيمها ، واستقامت لها . تجاوبت معها وعبرت عنها ، وعانت فى تطورها الفنى مثل ما عانت فى تطورها الاجتماعى . . فمجال الحديث عن الأدب المحافظ فى التطور الشكلى إنما هو الشعر .

وقد كان الأدب الشعرىّ ، فى هذا النحو ، استمراراً للأدب من قبله ، إذ أنه التزم النظم الكلامية التى كان عليها ، ولم يحاول أن يخرج عنها لأنها العمود الأصيل الذى التزمه ولم يحد عنه أو لم يكد .

وليس هذا الأدب المحافظ موضع وقفة طويلة ، فموضع عنايتنا فى هذه الدراسة أن نرصد ما كان من آثار التطور أكثر مما كان من آثار البقاء والاستمرار .

ولعلّ ذلك لا يمنعنا من القول المجمل بأن هذا الأدب المحافظ لقى من التقدير فوق ما كان يمكن أن يلقاه . . فلم تفن مذاهبه ، ولم تَغِبْ أشكاله ، ولم تتغير فيه الصورة تغيراً كبيراً ، لأن العوامل العلمية التى أشرنا إليها فى مقدمة التطور الموضوعى وما أدت إليه من دراسات فى اللغة وفى الدين أحيت الشعر العربى وأوجدت حوله فى النفوس ، نفوس الشعراء والعلماء على السواء ، هالة من التقدير لأنه كان مصدر هذه الدراسات وأساسها الذى تقوم عليه ، وشواهدها التى تنضبط فيه . . وانتهى ذلك إلى ما يشبه اليقين فى أن هذا الشعر ليس نموذجاً رفيعاً فى لغته فحسب ولكنه كذلك نموذج رفيع فى جماله وأدائه .

ومهما يكن من شأن هذه النزعة التى مكنت لروح المحافظة فإن الذى يعنينا هنا أن كثيراً من النتاج الأدبى الشعرى فى عصر التفتح والازدهار لم يخرج فى لغته ولا فى أسلوبه ولا فى أوزانه عن الأدب القديم .

فأما لغته فقد ظلت قريبة من اللغة البدوية، قدر ما استطاعت ذلك، استمسا كا بمفرداتها وتعلقاً بألفاظها وحرصاً على الاستمداد منها حتى فى المواقف الحضرية التى كانت تقتضى بعض التلوين والتزيين. وأما أوزانه فقد كانت أكثر محافظة، وكانت أشد الأشياء استعصاء على التطور، فقد توفر لها من الاستقرار جذورٌ بعيدة، وسنرى أنه حتى فى الأدب المجدد لم يصب الوزن كبير تغيير، بل مالنا لا نقول حتى فى هذا العصر الحاضر.

وكذلك الحال فى الأسلوب: فقد ظل هذا الشعر يلتقى فى كثير من النقاط مع الأساليب القديمة ومضى متطابقاً معها أو قريباً منها لا يخرج عن عمودها.. وفى صور التعبير ومسالك المجاز وتفنن الاستعارة، فى هذه جميعاً، لم يصب الأدب المحافظ إلا أقل التغيير. وهو تغيير يجعله على كل حال امتداداً للأدب الجاهلى ولكنه لا يخرج به أن يكون تمثيلا للأدب الإسلامى.. لقد ظل هو هو هذا الأدب القوى المفعم بالقوة، الشديد الأسر، البدوى الملامح، على مغادرته للصحراء ومنازله فى المدن.

ويتمثل هذا الأدب أكثر ما يتمثل فى هؤلاء الذين انحدروا من أصل عربى والذين كان المدى بينهم وبين هذه الأصول لا يزال دانياً قريباً.. يسعفهم فيما يستمسكون به من النظم، ويمكّن لهم دائماً أن يلتجئوا إلى الصحراء كلما حاولت أوساطهم المدنية أن تفسد عليهم مذاهبهم التعبيرية وعاداتهم الفنية. ويقف على رأس أصحاب النزعة المحافظة هؤلاء الشعراء الثلاثة: الفرزدق والأخطل وجرير على خلاف فى نسبة الوفاء لهذه المحافظة، ثم يأتى بعدهم آخر ممثلى هذه الطبقة: ذو الرمة، فقد كان الومضة الأخيرة فى هذا الأدب، وكان على حد تعبير الأستاذ بروكلمان آخر من يمثل شعر الجمل القديم.. ثم يلحق بهم كثيرون من شعراء الطبقة الثانية الذين كانوا يضربون فى أرضهم ويسيرون فى ظلالهم.

آية ما تقدم أن هذا الأدب المحافظ — وهو يوشك أن يقتصر على الشعر — ليس موضوع إشارات كثيرة، وهو إنما يبدو أكثر إيضاحاً حين نقرنه إلى الأدب الآخر المجدد.

فلنحاول فيما يلى أن ندرس هذا الأدب المجدد وأن نتعرف مظاهر التجديد فيه ومدى البعد الذى فصل بينه وبين الأدب الآخر، وأين كانت أبرز معالم هذا التجديد وخصائصه؟.

الفصل الخامس

التطور الشكلي — الأدب المجدد

إلى جانب الأدب المحافظ كان ينشعب هذا الأدب الجديد الذي كان يخالط الحياة الجديدة ويستمدها ، يتأثر بها ويفيد منها ، ويلائم بين لغته وصوره وأساليبه وبينها .. لايجعل قبلته أدبَ البداوة ولا نماذج الجاهلية وإنما ينطلق فيما تلهمه الحياة وفيما تدفعه إليه . وفي هذا الأدب المجدد الذي كان تعبيراً عن الحياة الجديدة يمكن أن نضبط مظاهر التجديد فيما يأتي :

١ — التجديد اللغوي

٢ — التجديد الأسلوبي

٣ — التجديد العروضي

فلنبحث في كلٍّ من هذه المظاهر حتى نؤلف منها جميعاً صورة لهذا التجديد الشكلي الذي أصاب الحياة الأدبية في دور التفتح والإزدهار .

القسم الاول : التجديد اللغوي

ليس حديثنا هنا عن التجديد اللغوي بعيداً عن حديثنا السابق في دراسة التطور اللغوي . ويجب أن نكون على ذكر منه هنا حتى تكتمل لنا كل جوانب التجديد اللغوي وتتضح كل أطرافه .

١ — مجانبة اللغة البدوية واستخدام اللغة القرآنية :

ومن الواضح أن اللغة التي تحدث بها العرب في مَهاجرهم الجديدة تخالف مخالفة كبيرة عن اللغة التي كانوا يتحدثون بها قبل أن تنطلق بهم الفتوح .. كانت اللغة هنا قد صُقلت وشفّت وأضحت أقرب إلى الاستواء منذ تخلّت عن كثير من مظاهر

خشونتها ؛ وأصبحت بحكم الصلة بالأجانب ، تميل إلى الأسهل نطقاً والأيسر دوراناً ؛ وكانت أخيراً ، بحكم القرآن الكريم ، قد التقت على منتخبات جديدة وعلى قاموس جديد ألفته الألسنة وانطلقت به فى يسر وإسماح .

ومن هنا كان الأدب الذى خضع للتجديد اللغوى يستمد هذه اللغة ويغترف منها ويرى فيها لغته العادية التى يألفها ، والتى يتحدث بها ، والتى هى جزء من وجوده الخاص وعمله الفكرىّ . . على حين كان الأدب المحافظ يرى أن هذه اللغة السائدة السهلة لا تستطيع أن تعبر تعبيراً مكيناً عن نزعاته الشعرية ، ولا أن تملأ فمه بكل الذى يريد أن يقوله ، وبتعبير آخر لا تستطيع أن تروى ظمأه الشعرى ، وكانت صلته بالتقاليد الجاهلية تدفعه أن يقارب هذه التقاليد حتى فى لغتها .

فالتجديد اللغوى تمثَّل إذن فى ظاهرته الأولى فى استمداد هذه اللغة الفصحى ، غير أنها هذه الفصحى القرآنية المبسطة المستوية ، لا الفصحى الجاهلية الخشنة المعقدة .

٢ — دخول الألفاظ الأجنبية فى الشعر ودلالته :

وتمثل التجديد اللغوى كذلك فى ظاهرة أخرى ؛ فهو لم يقتصر على أن هَجَرَ المُستكره الغريب والمستغلق الثقيل من كلام البادية ، واستمدّ هذه اللغة المصقولة ، ولكنما جرى لسانه كذلك بهذه اللغات التى كانت تطرق أذنيه فى الأقطار المختلفة من حوله . وعندنا ، فى النتاج الشعرى بخاصة ، أمثلة قص علينا فيها الجاحظ كيف كانت تدخل الألفاظ الفارسية الشعر العربى ؛ كما فعل هذا الشاعر الذى ذكر « الكافركوبات » ، وهى شىء كالمزربة أو المقرعة ؛ وذكر « مرد » بمعنى رجل أو شجاع فى بيتيه :

ودلّهنى وقع الأسنة والقنا ... وكافركوبات لها عُجَر قُفْدُ
بأيدى رجال ما كلامى كلامهم ... يسوموننى مرداً وما أنا بالمرد[1]

ولكن الأمر لم يقف عند اللفظة الواحدة ، وإنما تجاوزها إلى التعبير الكامل ؛

(١) البيان والتبيين ١/١٤٢

الشعراء الرجّاز أنفسهم، وهم أشدّ ما يكونون حرصاً على السلامة اللغوية، قد استعملوا التراكيب الأعجمية ، فلم يكتف محمد بن ذؤيب العُمانى الراجز فى أرجوزته التى متى مدح بها الرشيد أن يستعمل لفظ كرد بمعنى العنق « گردن » فى قوله :

مَنْ يلقه من بطلٍ مُسَرْنَد فى زَغْفَةٍ مُحْكَمَةٍ بالسَّرْد
تجول بين رأسه والكرد

وإنما زاد على ذلك فأنشد هذا الشعر : آلى يذوق الدهرَ آب سَرْد . . يقصد الماء البارد[1] .. ولا نزاع فى أن هذه الأمثلة التى حفظها لنا الجاحظ فى البيئة العراقية ، حيث كانت تصطرع العربية والفارسية ، لها نظائرها فى الأقطار الأخرى فى مصر والمغرب . . قد تكون هذه النظائر أضيق نطاقا وقد تكون اللغات الأخرى لم تُعان مثل هذا الصراع العنيف الذى عانته الفارسية والعربية ، وقد تكون المواطن والبيئات الثانية لم تتفتح عن مثل هذه الصلات الحضارية وهذا التشابك الأدبى . . غير أنه مهما يُقَلْ فى ذلك وفى فتور الحياة الثقافية فى هذه الفترة المبكرة فى الأقطار الأخرى ، فإن من المؤكد أن أمثلةً من هذا الاختلاط اللغوى كانت تجد طريقها إلى ألسنة الشعراء وإن لم تسعفنا بها المدونات التى عرفناها حتى اليوم .

غير أن الذى يحوك فى الصدر هو مدى الدلالة التى تتيحها لنا هذه الأمثلة على طغيان اللغات الأعجمية ومجاوزتها اللغةَ اليومية إلى اللغة الأدبية .. أكان ذلك صورة جادّة صادقة ، أم هو لون من ألوان التفكهة أو التندّر يلجأ إليه الشعراء حين كانت تشقّ عليهم القافية أو تستعصى عليهم اللفظة ؟. ماهو حظ الفكاهة وحظ الجدّ فى مثل هذه الأمثلة وفى مثل شعر أسود بن أبى كريمة أو يزيد بن ربيعة بن مفرغ الذى ساق الجاحظ فى البيان نماذج منه تختلط فيها الفارسية بالعربية هذا الاختلاط العجيب[2] ؟.

لا يبدو أنه من اليسير أن نقول مع الأستاذ بروكلمان : إنه ليس إلاّ من قبل التندّر والفكاهه أن يضمّن الشعراء قصائدهم بعض الكلمات الفارسية[3] ولا يبدو

(١) الجاحظ البيان ١/١٤٢

(٢) البيان ١/١٤٢ — ١٤٣ والجواليقى ص ٩ و ١٠

(٣) بروكلمان دائرة المعارف : مادة أدب .

كذلك من اليسير أن نلتزم سبيل الأستاذ « فوك » حين مضى يتتبع هذه الأمثلة فى ثنايا كتابه ويلح على الاستنتاج منها[١] .. والأمر لا يعدو أن ارتضاء مزج الشعر العربى بالألفاظ الأعجمية لم يجاوز مرحلة معينة هى هذه المرحلة التى كان بلغ فيها الامتزاج الجنسى واللغوى ذروته وكان الإقبال على العربية والفارسية فى أشد فوراته ، فكانت هذه الألفاظ التى نُقلت إلينا فى شعر بعض الشعراء أشبه بالرذاذ الذى ينتثر إلى بعيد من ماء منسكب غزير ، فهو فى تناثره يومىء إليه ويدل عليه .

٣ — الانحرافات الصرفية والنحوية وأسبابها :

وفى وفاء اللغة للقواعد وانقيادها للنحو تمثّل التجدد اللغوى فى بعض الانحرافات النحوية والصرفية . وظواهر ذلك كثيرة متشعبة ، فهناك كلمات غير مصروفة صرفتها هذه اللغة المجدّدة ، وكلمات مهموزة سهلت همزها ، وجموع لها صيغها فانتقلت بها إلى صيغ غيرها ، وأفعال ثلاثية أو رباعية خالفت فى استعمالها عن أصلها ، وضمائر لم تستقرّ فى مكانها ، وأفعال لم تستقم تعديتها ، وهناك أخيراً هذا القلق فى قواعد الاعراب الذى كان يعكس قلقاً فى تركيب الجملة وفى بنيتها الداخلية .

وما من شك فى أن هذا الانحراف كله إنما جاء أثراً للبعد عن العربية الفصحى وعن عاداتها النحوية ، فالنحو لم يعد ، كما كان ، سليقةً وإنما أضحى دُربة ، وفى الدربة لا بد من الانحراف ومن خطأ القياس ، ومن خطأ الالتقاط ، مهما يبلغ المتدرّب من الأصالة . ولهذا كان كثيرون من غير العرب يحيطون بالشعر ويُمكَّن لهم أن يقولوه فى صيغه وقوالبه ، غير أنه كان لا بد لهم من أن تكشف عنهم بعضُ أخطائهم ، وأن تظهر فيه بعض سلائقهم ، وأن تحور عندهم القاعدة النحوية عن أصلها. وما من شك أيضاً أن هذا الانحراف اللغوى جاء كذلك أثراً لبعد ما بين اللغة

(١) من الأمثلة التى يسوقها فوك ص١٢٨ قصة اشناس التركى — وكان القيّم على السلاح — مع المعتصم وقد طلب منه كلبا للصيد، فرده عليه ، لأنه كان به عرج. وتبادلا أبياتاً شديدة الاضطراب اقرأ البيهقى المحاسن والمساوى ٤٥٥

الأدبية واللغة اليومية . فهذه اللغة التي يكتب فيها الكاتب والتي يتغنّى فيها الشاعر ليست هي لغته اليومية التي يتعلمها في البيت والسوق ، ولكنها لغة خاصة يتعلمها في حلقات الدراسة وفي صحون المساجد . . لم يكن هو الذي يترعرع فيها وإنما كانت هي التي تنمو فيه ، أعني أنها لم تكن لغة طبيعية وإنما كانت لغة مكتسبة . ولهذا كان من العسير أن تظل بعيدة عن هذه الأخطاء مهما يكن الوفاء لها والبرّ بها ، وكان لابد أن تتسرب إليها آثار من اللغة اليومية رغم كل ّما حولها من سدود وقيود .

٤ — حظ الشعر والنثر من هذا التجديد:

وفي كل هذا التجدّد اللغوي ماذا كان نصيب الشعر ونصيب النثر ؟ أكان حظهما منه واحداً أم كان مختلفاً ؟.. في وسعنا أن نحدد ذلك في هذه الملاحظات المتتالية:

ا — إن حظ الشعر من هذا التجدد اللغوي يفوق حظ النثر . فالنثر يوشك أن يكون فناً إسلامياً جديداً ترعرع في هذا الوسط المتجدد ، أما الشعر فقد كان له ماضيه البعيد ، وكان هذا الماضي يؤثّل تقاليده ويُمكّن لها ، ولذلك كان أكثر تعرّضاً لهذا التيار المتجدد ، وكان هذا التيار أقوى على النيل منه والتغيير فيه .

ب — ويخضع الشعر بعدُ إلى هذين القيدين من الوزن والقافية . والقيود دائماً تجرّ إلى الانفلات منها في هذه الصورة التي نسميها ارتكاب الضرورات . . وليست هذه الضرورات إلا من ألوان الانحرافات اللغوية التي اتخذت عند بعض النقاد هذه الأسماء ، قصداً إلى تلطيف وقعها وتخفيف أثرها .

أما النثر فلم يكن له من ذلك مايقيّده ، ولذا كان أقدر على أن ينصاغ في الصورة التي يشاؤها هو ، لا في الصورة التي يشاؤها له الوزن والقافية . . ومع هذا فقد اضطر هذا النثر أن ينساق في مساق الانحرافات الشعرية حين نفى عن نفسه الحرية التي كانت له وانخرط في نطاق من قيود السجع الضيقة .

حـ — والتجديد اللغوي من نحو آخر أسهل في الشعر منه في النثر . ذلك لأن ذروة النثر كانت تتمثل في القرآن ، أما ذروة الشعر فكانت تتمثل في هذه النماذج

القديمة . . وما من شك فى أن الشعور الدينى والقداسة العميقة تجعل الخروج عن عمود الشعر أشد قرباً و يسراً من الخروج عن العمود القرآنى .

وكذلك نرى أن حظ الشعر من هذا التجديد اللغوى كان أقوى فى جملته من حظ النثر، وأن هذا التجديد وجد فى الشعر مجالاً أكثر خصبا وأشد وفرة مما وجده فى مجال النثر .

***

آية هذا كله أن مظاهر التجديد اللغوى تمثلت فى مجانبة الكتلة اللغوية البدوية الخشنة التى كان يعرضها الشعر الجاهلى إلى هذه الكتلة اللغوية المصقولة السويّة التى يعرضها القرآن — وتمثلت فى الرضا عن مزج بعض الألفاظ الأعجمية باللغة العربية ، وكان ذلك فى الفترات الأولى التى قوى فيها الاختلاط ، ثم لم تلبث أن انتصرت فكرة المحافظة على اللغة العربية وصيانتها — وتمثلت أخيراً فى هذا الانحراف النحوى الذى لم ينقطع فى النشاط الأدبى على مدار العصور حتى عند الفحول . . ولعل ذروة هذه المظاهر فى التجديد اللغوى لم تقتصر على البعد عن عربية البادية بل على الطعن فيها ، ويصوّر ذلك أصدق تصوير ، أن نستعير على البعد الزمنى ، مقالةَ الصاحب بن عبّاد حين طعن فى المتنبى لأنه يتفاصح بالألفاظ النافرة والكلمات الشاذة فقال عنه « حتى كأنه وليد خباء أو غُذّى باللبن ولم يطأ الحضر ولم يعرف المدر[(١)] » .

لقد مال التجديد اللغوى إذن فى صورته العامة إلى السهولة والرشاقة ونفى عنه الخشونة والقسوة ، وخضع لسيطرة القواعد فلم يجد فكاكا عنها حتى اعتبرت فيه رشاقته وانقياده إلى النحو بعد ، هى مقاييس تقديره وتقويمه .

القسم الثانى : التجديد الاسلوبى

من الخير أن نتحدث عن التجديد الأسلوبى حديثاً منفرداً فى كلٍّ من النوعين الأدبيين : الشعر والنثر . . فقد اتخذ هذا التجديد هنا مظهراً آخر غير الذى اتخذه هناك . . فما هى سماته فى الشعر وما هى سماته فى النثر ، وماذا كانت وجهته فى كلٍّ منهما . . وما هى القمة التى انتهى إليها .

---

(١) ابن عباد الكشف عن مساوىء المتنبي ص ١٤

ا — فى النثر

يمكن أن نلخص التطور الأدبى الذى أصاب النثر ، هذا الفن الذى نما فى ظلال الحياة الإسلامية وكان فى الدور الأول اتجاهاً إلى النثر الأدبى ، فى أنه هنا فى هذا الدور اتجه نحو النثر الفنى، ومايقتضيه هذا النثر الفنى من صنعة وتكلف وزينة .

١ — النثر الفنى إشراك فى الغاية بين الأداء والإمتاع :

وإيضاح ذلك أن النثر الإسلامى بدأ ، أول عهد الحياة الإسلامية بالانتظام فى حياة الدولة والتركز فى حياة المجتمع ، وليس له غرض إلاّ الأداء . كان الأداء أكبر همه والوضوح أظهر غاياته ، أما الزينة فلم يكن يفكر فيها أو يجهد لها ، وإنما كان يأتيه ما يأتيه منها عفو الخاطر ، فى حدود ما ثقف المنشىء من القرآن أو أفاد من الشعر أو واتته الفطرة .

فلما استقر بالحياة الإسلامية المقام وهدأت ريح الفتوح وبدأ المسلمون أولى خطوات الحياة العلمية ، واتصلت الأجناس ، وجد القائلون فراغاً ليجوّدوا القول ، ووجد المنشئون مجالا ليزيّنوا نتاجهم الفنى . . لم يعد الأداء وحده هو الذى يجتذب الضمير الأدبى للمنشىء ، ولا الوضوح المعنوى هو الذى يركز حوله مواهبه النفسية ويجنّد له قواه الداخلية ، وإنما شارك هذا الأداء غايةٌ أخرى زحفت إليه ثم لم تلبث أن التقت معه فى مستوى واحد ، هذه الغاية الأخرى هى الامتاع . . فإذا المنشىء لا ينشىء ليؤدى أو ليبلغ فحسب ، بل ينشىء ليمتع كذلك . . فهو يقصد إلى اللفظة التى يرى أنها أحفل بالظلال ، وإلى التعبير الذى يجد أنه أندى بالجمال ، وإلى الصورة الأسلوبية التى يحس أنها أبلغ فى التأثير . . وهو لا يمضى فيما كان يمضى فيه من قبل منطلقاً إلى الفكرة التى تراوده أو الحديث الذى يريد أن يبثّه ، ولكنه يتلكأ فى هذا الطريق ويتوقف حيث يجد أن هذا الوقوف يضفى على نتاجه بعض الزينة ، ويكسوه بعض الحلىّ ، ويجعله يروق فى أسماع المنصتين إليه كما كان يروق فى عقولهم .

ومن هذا الإشراك فى غاية النثر بين الأداء والإمتاع نشأ هذا النثر الذى كان يقصد إليه أصحابه قصداً، والذى كانوا يتكلّفون له ، و يجهدون أنفسهم فى هذا التكلف ويحاولون ما وسعتهم ظروفهم و بيئاتهم أن يكون حظّ آثارهم فيه من الإمتاع لا يقل عن حظها من الأداء .. و بمعنى آخر ، نشأ من هذا الإشراك ما نسميه فى مصطلحنا الأدبى النثرَ الفنى .

٢ — أثره فى الأساليب العربية :

ومنذ أن تعددت الغاية أمام المنشىء ، منذ أن وضع إلى جانب الأداء أغراضاً أخرى كالجمال والمتعة والزينة ، أصاب النثر الفنى فى الحياة الأدبية بعض الركاكة ، و بدأ يتسرب إليه بعض الضعف . . ذلك أن العناية بجانب الزينة ، هـذه العناية المتكلفة ، كانت تستنفد شيئاً غير قليل من طاقة المنشىء ، أعنى أن قواه الداخلية كانت تتبدّد بين الغرض الأصيل وهو الأداء والبيان و بين هذا الغرض الدخيل وهو التجميل والتحلية . . ولما كان هذا الغرض الدخيل جديداً فى الحياة الفنية للأديب فقد ساق ذلك إلى الاهتمام به ورعايته على حساب الغرض الأول ، ثم انتهى بعدُ إلى تضحية هذا الغرض الأصيل فى سبيل هذه الزينة المتكلّفة .

٣ — مفهوم خاطىء للفنية الاسلوبية :

ومن هنا اتخذت « الفنيّةُ » فى أذهان المنشئين فى الأدب العربى مفهوماً خاصاً أفسد على النثر طبيعته فى مدى قرون متتاليات بعد ذلك . . فلم تفهَم هذه « الفنية » على أنها هذه الرعاية للمعنى والمبنى على السواء ، و إنما غاب المعنى شيئاً فشيئاً فى أذهان المتفننين وراء هذه الظلال البراقة من الزينة ، واستحالت هذه الظلال التى تكاثفت حيناً بعد حين إلى سحاب، فضباب، أوشكت أن تحجبه حتى عن العيون البصيرة . واستقر فى أذهان الناس شيئاً فشيئاً أن الفنية إنما هى فى الصورة من دون المضمون، فى الشكل من دون الموضوع ، وفى هالات الفكرة لا فى الفكرة نفسها .

من هذا المفهوم الخاطىء للفنية ، من إهدار جانب الفكر والمعنى فيها ، كان مصدر كل الشرور التى أصابت النثر العربى بعدُ . وهى شرورٌ لم يستطع أن يتخلّص منها إلا حين عاد فنقض الأساس الذى قامت عليه ، وأدركَ أن المعنى هو الأداة الأولى التى يتفتّح فيها الفن وهو مادته الأولى .

٤ — النثر الفنى يتبلور فى السجع :

لقد أخذ النثر الفنى إذن يزاوج بين الأداء والإمتاع ، واتخذ من ذلك الحين وجهة جديدة فى تطوره ، وتركزت هذه الوجهة التى استقبلها النثر العربى فى السجع . فقد كان هذا السجع الذى دخل الحياةَ الأدبية العربية بَلْوَرَةً لكل ما أصابه من تطور وانحراف ، وتمثيلاً لكل ما لحقه من ضروب البديع والتحلية . فليس يعنى السجع هذه الفواصل المتحدة التى تنتهى بها الفِقَر ، فقد كان هذا بعض مظاهره ، وإنما يعنى السجعُ كلَّ ماواكب ذلك من ألوان التشابيه وأنواع الاستعارات وضروب المجاز ، وإنما يعنى ذلك أيضاً كل ما انتهى إليه الأمر من مظاهر البديع والترصيع وأدوات التحلية والتزيين .

هذا السجع بهذا المعنى يمثل القمَّةَ التى درج إليها النثر العربى منذ أن أشرك بالمعنى الطلق آلهته الأخرى ، والطريقَ التى دُفعت فيها كلُّ قوى الإبداع العربى .. وعلى جانبىْ هذا الطريق ، وفى استشراف هذه القمة ، نستطيع أن نتبين كل مراحل التطور التى مر بها الأدب العربىّ خلال قرون وقرون .

٥ — السجع ردّة جاهلية:

وهذا التجديد الأسلوبى الذى يبلوره السجع يمثل فى رأيى نوعاً من الرجعة الجاهلية ، فقد كان الإسلام إطلاقا : إطلاقا ذهنياً ، وإطلاقا روحياً ، وإطلاقا اجتماعياً من أسار القبلية الضيّق إلى وحدة الجماعة المتآلفة ، وارتباطاً بالمعنى الأكبر الذى يتركز فيه الوجود وهو الله . . ومن المحال أن يكون هذا الإطلاق فى جانب واحد من جوانب الحياة . فهو حين يبدأ من قمتها العالية ، أو من نبعتها الأولى ، لا بدّ له

أن ينعكس فى كل جوانبها وأطرافها . ومن هنا — أحسب — كانت ترجمته المادية هذا الانطلاق فيما وراء الوطن الأمّ . . ومن هنا أيضاً كان التعبير الفنى عنه فى هذا الانطلاق الأسلوبى الذى لا يحدّه — شأنه فى الحياة الروحية — إلا الارتباط بالمعنى الأول الذى يدور فى النفس و يطنّ فى حياة المنشىء الداخلية . ولهذا — فيما أظن — لم يكن للقرآن أسلوب واحد يقف عنده ، ولم يكن له سمات واحدة فى التعبير يلتزمها . . إنه كان فى أسلوبه تصويراً لهذا الانطلاق ، ولم يكن ليعجزه قط أن يتخذ وجهة واحدة . . ولهذا أعجز دراسى الأدب الحديث أن يحيطوا بأسلوبه هذه الإحاطة الكلية المنضبطة ، فلما لم يسعهم ذلك كان أكثر الذى فعلوه أنهم جعلوه قسما خاصاً للشعر والنثر ، وجعلوا الكلام شعراً ونثرا وقرآنا[1] . . ولهذا أيضا أدهش أولى البصائر الفنية فى القديم من بين عرب الجاهلية فانتهَوْا فى تقديرهم له إلى أنه هذه الصورة المعجزة التى لا سبيل إليها .

وما من شك فى أن هذا التقابل بين موقف القدماء والمحدثين لم يكن اعتباطاً ، ولكنه كان تعبيراً صادقاً عن هذا الانطلاق الأسلوبى الذى استخدمه القرآن ليظلّ يؤكّد للمؤمنين به بعد ذلك أنّ المعنى وحده هو الذى يجب أن يضبط الأسلوب ويلوّنه ، وأن يكون هو الذى يوحى به ويكوّنه ، وأنّ خضوع المعنى للأسلوب إنما هو قلب للوضع الصحيح وتقييد للذهن فى صور كلامية أو قوالب لفظية لا تغنى ولا تعنى .

ولهذا كان اتجاه النثر الفنى إلى السجع — بما كان يقتضى ذلك من هدر الحياة الداخلية الثرّة الغنية والتضييق عليها فى هذه القوالب المتغلّبة — رجعة جاهلية ، لاشك، فى جذورها العميقة . . ولقد ظل النبي والخلفاء من بعده وكبار صحابته ، هؤلاء الذين كانوا أشد المسلمين إدراكا لروح الإسلام العميقة السمحة إدراكا فطرياً صافياً ، ظلّ هؤلاء جميعاً ينفرون من السجع ويتأبّوْن عليه ويرَوْن فيه صورةً من صور الكهانة الجاهلية ، بكل أفقها الضيق وحدودها المغلقة .

---

(١) أنظر من حديث الشعر والنثر الدكتور طه حسين ص ٢٥ « ١٩٤٨ »

٦ — ابن المقفع رأس التجديد الأسلوبى :

ومن هنا لم يكن مفاجأةً ولا باطلا أن يأتى على رأس هؤلاء الذين تولَّوْا أمرَ هذا التجديد الأسلوبى وباشروه بعد عمليات الفتح واستقرار المسلمين ، رجلٌ كان أثراً من آثار الفتح والاستقرار ، ضعيف الصلة بالإسلام ، بعيدٌ عن الجزيرة فى دمها ، بعيد عن العقيدة فى صفائها ، تموج فى نفسه كل التقاليد الأعجمية بقيمها وتراثها الفكرى والدينى ويتصل بالعرب والمسلمين هذا الاتصال الظاهرى القريب . . ويُمكِّن هو لكل عرى هذا الاتصال فى الإقبال على الثقافة العربية وعلى الدين الإسلامى ، ولكنه يظل يحيا هذه الحياة المتناقضة بين أعماقه الداخليه وبين حياته الخارجية . . فلمّا عُرض على الحياة الفنية — وهى أصدق الحيوات وأدقّها — كشفت عن هذه الأعماق ، وعرضتها هذا العرض الواضح . . فإذا نحن نستبين بُعْدَ ما بينها وبين الحياة العربية لا فى قِيَمِها فحسب بل فى مسالكها من التعبير وأساليبها من المجاز . . وذلك هو ابن المقفع .

٧ — بين سجع القرآن وسجع الكهان :

وبقيت بعدُ هذه الملاحظة اليسيرة : قد يقال إن القرآن الكريم يستعمل السجع ، وإن منه فى سوره وآياته لقدراً كبيراً ، فكيف يكون السجع إذن ردة جاهلية ؟

لقد قلنا أننا لا نعنى بالسجع هذه الفواصل المقفاة ، ولكنا نعنى به هذا الحشد من الزينة اللفظية وهذا التكلف البغيض لها . ونضيف بعدُ شيئاً آخر . فنحن حتى حين نفهم السجع هذا الفهمَ الاصطلاحى من حيث توافق الفواصل يجب أن نتذكر الفرق الهائل بين السجع الذى كان فى القرآن وبين السجع الذى كان فى الجاهلية . . إنهما قد يتفقان فى ظاهر الصورة ، ولكن استعمال السجع القرآنىّ كانت له قداسته التى أحلّته فى النفوس محل الإعجاز الذى لا يتطاول إليه التقليد . . هذا من نحو ، وكانت له ، من نحو آخر ، خصائصه العميقة التى تخالف ما بينه

وبين سجع الجاهلية . كان يهدر بهذا النضال فى سبيل الفكرة ، وكان يعبّر عن ثورة الروح ، وعن تطلعها إلى الإيمان . . كان غرضه المتسامى فوق كل اعتبار أسلوبى آخر ، وكان فى حدود تعبير الأستاذ بروكلمان وملاحظته العميقة « جديداً لا فى طابعه الإيقاعى السهل المنساب ، بل فيما يحويه من كفاح الروح . . » فهنا مصدر جدّته الجديدة التى كانت ، من قوة الفكرة وعنف الكفاح وصفاء الروح التى وراءها ، بحيث تُنسِى المصغى إليها هذه الصورةَ الخارجية ، وتجعل اتصاله مقصوراً على المعنى الذى يتفجّر فيها ، كما يُخفى صفاء الماء ووضوحُه الآنيةَ التى يحتبس فيها .

٨ — مظاهر من أسلوب ابن المقفع :

على يدى ابن المقفع بدأ يتفتح إذن هذا التجديد الأسلوبى الذى تمتم به دون شك كثيرون قبله ولكنهم لم يستطيعوا الإفصاح عنه ، فإذا نحن نشهد عنده كل خصائص هذا التجديد الذى لا يغفل عن القديم ولا ينسى أن يعبر عن الخصائص المحدَثة . . إنه لا يهمل المعنى فقد كانت سطوة المعنى لا تزال واضحة الأثر فى إنشاء المنشئين ، ولكنه يعبّر عنه هذا التعبير المعقّد الملتوى . . ويسهب فيه أحياناً هذا الإسهاب الذى لا حاجة إليه ، ويأخذ له زينته فيما يمده به زمانه من هذه الزينة . . وإذا نحن نشاهد انحرافاً واضحاً عن الأسلوب القرآنى الأصيل فى روحة العامة بالرغم من كل هذه المقاربة الظاهرية التى كان يلجأ إليها ابن المقفع ، وهذه الصِلات التى كان يعقدها ، والتى كانت لا تخرج فى الواقع عن حدود المشاركة الظاهرية .. ولهذا كان فنه الأدبى فى الواقع — بهذا التأرجح بين الأساليب العربية فى الصدر الأول وبين هذا التجديد الذى آلت إليه على يديه — صورة صحيحة ، لا عن نفاقه أو حيرته — سمّها ماشئت — بين القيم العربية وبين القيم الأجنبية ، بل عن قلق كل هذه الجماعات الأعجمية التى كانت تعانى هذه النقلة بين تراثها القديم وبين الحياة الإسلامية .

آية هذا كله أن التجديد الأسلوبى الذى طرأ على النثر انتقل بهذا النثر من ميدان الأداء ، مجرد الأداء النفسى الواضح ، إلى الإمتاع مع الأداء . . أعنى انتقل بهذا النثر إلى ميدان النثر الفنى — وأن هذا النثر الفنى كان يولى وجهته نحو السجع الذى يعنى حشداً من الزينة والحلى ومجموعات من البديع والترصيع ، وصنوفاً من العبث بالألفاظ واللعب بالكلام والتقطيع والتوصيل بين أجزائه وأطرافه — وأن هذا السجع كان بهذه المعانى ردّةً جاهلية لأنه كان سجع الكهان لاسجع القرآن — وأن ابن المقفع كان خير من يمثل هذه المرحلة من التجديد الأسلوبى روحاً ونصّا — وأن هذا التجديد الأسلوبى سيؤول بعدُ فى القرون المقبلة ، إلى سيطرة هذا السجع سيطرةً كاملة و إلى استعلائه استعلاءاً واضحا و إلى أن يكون من القوة بحيث يطغى على كل النتاج النثرى فلا يشذّ عنه كاتب ولا منشئ ،وأنه يطغى بعد حتى على النتاج العلمى فتؤلف الكتب فى التاريخ أو فى التفسير أو فى النحو مسجوعة أو كالمسجوعة — و يضحى هذا السجع لاعملًا طبيعيا بل عملا إرادياً محضا ، متكلفاً واضح التكلف مصنوعا بيّن الصنعة — وأنه فى ذلك كله كان ينتقص من المعانى و يتأكّل أطرافها شيئاً فشيئا على مدار الثقافة الإسلامية ومراحلها.. ولولا قوةُ هذه الثقافة والفورةُ التى اندفعت بها، من آثار الوثبة الإسلامية، لكان ذهب من أول الأمر بأكثر ثمراتها.. وليس يستطيع أحدٌ أن يقدّر مدى الجهد الذهنى الضائع الذى استنفده هذا التجديدُ الأسلوبى فى هذا النحوطيلةَ القرون المتتالية ، وأىّ خير كان أصاب الفكر الإسلامى لو أن هذه القوى استخدمت فى تنميته تنميةً مطلقةً لاعوائق فيها .

وكذلك يبدو أن الفتوح العربيةالتى أقامت للمسلمين هذا التزاوجَ الثقافى، قد حملت معها فى نفس الوقت أحياناً بعضَ البذور التى أفسدت آثار هذا التزاوج، فلم تمكّن لها من كل الثمرات الشهية التى كان يمكن أن تكون لها .

ب — فى الشعر

١ — شعر مصنوع :

وليس التجديد الأسلوبى الذى أصاب الشعر ببعيد عن التجديد الذى أصاب النثر ، فنحن نشهد هنا شيئا يشبه الذى شهدناه هناك : انتقالا من السهولة والبساطة إلى الصنعة والغرابة ، ومن خشونة الملمس الطبيعية إلى الصقل المصطنع ، ومن التصوير الهادئ إلى الغلوّ فى التصوير .. ومن التشبيه الذى يقصد إلى الإيضاح إلى هذه المجموعات المعقدة من التشبيهات التى تصورها الاستعارة والتمثيل والمجاز والتى تقصد إلى التدليل على براعة المتفنن وقدرته على التلاعب أكثر مما تقصد إلى الإيضاح الحق .

٢ — شعر مصقول :

وكان يرافق هذا الحشدَ من الزينة والتكلف رغبةٌ ملحة فى أن تكون الزينة أنيقة وأن يكون التكلف مصقولا ، لا يبين عن ذاته ولا يُشْعِر بالجهد وراءه . وفى نطاق هذه الأناقة والصقل كان الشعراء يصطنعون شعرهم : لا يرسلونه هذا الإرسال الطلق الذى كان من قبل ، ولا يقفون عنده هذه الوقفات القصيرة ، وإنما يجهدون أن يوائموا بينه وبين الرغد الذى أخذ يكسو الحياة والنعيم الذى كان يفيض على جوانبها . ومن المؤكد أن شعر عمر فى الحجاز ويزيد الثانى، يزيد بن عبد الملك « ١٠١ — ١٠٥ » والوليد بن يزيد « ١٢٥ — ١٢٦ » فى الشام ، كان عنوان هذه الأناقة وهذا الصقل، وأن النتاج الشعرى كان كله حريصاً على ما كان يتيح ذلك من إشراق ووضاءة .

٣ — شعر تغلب عليه مظاهر العقل :

والمظهر الثالث الذى يبرز من بين سمات التجديد الأسلوبى يعود إلى تأثير الحياة العلمية ، وما أورثته هذه الحياة العلمية من توارى العاطفة وراء سياج المنطق . . فقد ترك ذلك ظلاله على الأدب ، لا من حيث غزارة المادة ودقة التفكير فحسب ، بل من حيث التعبير عنه ، واصطناع الأساليب المنطقية فيه ؛ فإذا نحن نشهد فى النتاج

الشعرى — وهو الذى يجب أن يمثل ذروة العاطفة — أقيسةً حيناً ، وجدلاً مرة ، وتعابير قد انغمست فى أوعية المنطق مرةً أخرى ؛ وإذا نحن نشهد قضايا ومقدمات ونتائج ، بعيدة عن أساليب الشعر الأصيلة مجانبة لها .

ومن المؤكد أنه حين يكتسى التعبير الأدبى هذه الأردية ، فإنما مردّ ذلك إلى أن هذه الأردية قد اكتست فى أذهان الشعراء الأشياء نفسها فى تصوّرها وتمثّلها والحكم عليها ، ولذلك كان شكلها الأسلوبى فى التعبير أثراً لشكلها الذهنى فى التصوّر .

٤ — التحرر من القديم :

وليس هذا فحسب ، وإنما نحن نشهد هنا إلى جانب هذه المظاهر من التجديد والخروج على القديم ، تحرراً منه ، وثورة عليه . فقد ضاق بعض الشعراء المحدَثين بالأساليب الجاهلية ، ووجدوا أنها لا تتجاوب مع هذه الحياة التى يعيشون فيها ولا تتطابق معها ؛ ولذلك خرج بعضهم عنها هذا الخروج الهادىء دون أن يحدث ضجّةً أو يثير صخباً ، وخرج عنها بعضهم هذا الخروج القلق الذى حمل فيه على التقاليد القديمة وثار بها .. وكان بشار من مخضرمى القرنين الأولين هو الذى يمثّل الجماعة التى مارست هذا التحرر ممارسةً صامتة ، وكان تلميذه أبو نواس يمثل الجماعة التى مارست هذا التحرر ممارسة جاهرةً، وصرحت كذلك بالثورة عليه .

٥ — الجهل به والانحراف عنه :

وسَبَقَ هذه المرحلةَ من التجدد الأسلوبى فى الثورة على القديم مرحلةُ الجهل به ؛ فقد فصلت الحياة الجديدة بين شعراء هذا الدور وبين التراث الشعرى القديم ، فبدا فى بعض صوره وأساليبه وفى بعض تعابيره وأوصافه غريباً عنهم ، لا يحسنون فهمه ، فإذا فهموه لم يحسنوا تمثُّله ، فإذا خيل إليهم أنهم تمثلوه ثم جاءوا يحتذونه انضحت هذه الجهالة وظهر سوء الفهم ، وكان ذلك أثراً طبيعياً لتناول هذه الأشياء الغريبة .. ومثل هذا الجهل بالقديم والاضطراب فى فهمه دفع بالطِرِمّاح مثلاً فى بعض

الأخطاء الواضحة ، فهو يقلّد الجاهليين فى وصف الثور الوحشى فى ليلة ممطرة باردة ، على بُعْد ما بينه و بين هذه المظاهر من حياة الجزيرة الصحراوية ، فيستعمل لفظاً يدل على الريح الحارة إذ يقول عن هذا الثور إنه كانت تَلُفُّه سارِيَةٌ وَطَفْاء «أى سحابة مثقلة بالماء» وَهَيْفٌ مُبْرِد :

كَمُخَفِّقِ الْخَشَيَيْنِ بات تَلُفُّه   وَطَفْاءُ سارِيَةٌ وَهَيْفٌ مُبْرِدُ[1]

والهَيف ريح حارة تأتى من قِبَل اليمن[2] ، وقد أشار المرزوقى إلى ذلك فقال : « خالف الطرماح أكثر العرب بجعل الهيف فى البرد ، فقال : وذكر الشطر[3] » .

ومهما يكن من اختلاف اللغويين فى تفسير الهَيْف ، وما فسر به الديوانُ اللفظة تفسيراً يلتئم مع معنى البيت ، فإن الطرماح كما يبدو ، لم يستعمل هذه الكلمة فى أجوائها ودقائقها استعمالا دقيقاً ، ولم يتمثلها تمثّلاً كاملا على مثال ما جاءت عند ذى الرُّمّة :

وصَوَّحَ البقلَ نَآجٌ تجىء به   هَيْفٌ يمانية فى مَرِّها نَكَبُ[4]

« وكان العجّاج الراجز ينتقد الكميت والطرمّاح فى أنهما يأخذان عنه الغريب فيضعانه فى غير مواضعه ، ثم يمعن فى النقد فيعلّل ذلك بأنهما قرديّان يصفان ما لم يريا فيخطئان »[5] .

ولم يقتصر الأمر على مثل الطرماح و إنما كان يمتد إلى مثل رؤبة ففى مجالس ثعلب أنه أنشد : ومِحْورٍ أُخْلِص من ماء اليَلَب فظنّ أنه من حديد وإنما هو جلود[6] .

والأمثلة على هذا الجهل بالقديم وعلى استعماله استعمالاً خاطئاً هى المنافذ التى تطلعنا على مدى ما كان من الانحراف عنه ، وهى أمثلة كثيرة عند شعراء هذه الفترة ، لسنا فى حاجة إلى الإكثار منها[7] .

---

(١) ديوان الطرماح طبعة كرانكو ١٩٢٧

(٢) اللسان . واقرأ فيه طائفة من النقول ، وكذلك فى التاج .

(٣) الأزمنة والأمكنة ٢ / ٧٥ ، ٧٨

(٤) ديوان ذى الرمة « كمبريدج ١٩١٩ » ص ١١ البيت ٤٤ من القصيدة الأولى . والمعنى يبس البقل هذه الريح الحارة الشديدة المنحرفة .

(٥) تاريخ النقد الأدبى . طه إبراهيم ٣٧   (٦) مجالس ثعلب . ١٦٠

(٧) اقرأ أخطاء الشعراء فى المزهر .

٦ — بشار على رأس التجديد الأسلوبى فى الشعر :

وكما جاء ابن المقفع على رأس التجديد الأسلوبى فى النثر ، فقد جاء على رأس التجديد الأسلوبى للشعر رجل آخر ، يناظره ويشابهه ، ويقف منه مثل موقفه ، ويعانى فى حياته الداخلية مثل الذى يعانيه ، وتصطرع الحياة الإسلامية والحياة الأعجمية فى نفسه ، وتثور الضلالات والأوهام فى شئون العقيدة والدين ، ويقترب من العرب فى ولائه النسبى ، ويبتعد عنهم فى ولائه النفسى . . ذلك هو بشار .

٧ — مظاهر من أسلوب بشار :

ففى شعر بشار كانت مظاهر هذا التجديد الأسلوبى فى صياغة القوالب وفى طرق التعبير ، وفى البناء الداخلى للبيت الشعرى ، وما يكتسى به هذا البناء من ظلال القلق الدينى والحيرة النفسية .

وكما بدا ابن المقفع ، فى هذه القشرة الظاهرة التى تستر إنتاجه الأدبى ، أنه قريب من الروح العربية الأصيلة ، كذلك بدا بشار أنه قريب من عمود الشعر العربى الأصيل ، على حين كان أول الشعراء الذين انحرفوا عنه وثاروا به ، ومَضَوْا يصوغون نتاجهم الفنى وفق أهوائهم وميولهم .

وصحيح أن بشاراً كان حريصاً على سلامة اللغة ، ولكن الإنسان قد يستطيع أن يدارى فى سلامة اللغة ثم لا يملك أن يدارى هذه الظلال التى تنسكب من نفسه على أسلوبه وهذه الألوان التى يصطبغ بها . فالأسلوب كما يقولون هو الإنسان ، ولهذا كان أسلوب بشار تحرّراً من القديم ، ولهذا أيضاً انتقل بشار بالشعر من دوره الفطرى الساذج إلى دوره الفنى المعقد . . ولم يغنه عن ذلك شيئاً أنه نظم أُرجوزته المشهورة التى أراد أن يمثل بها تعلقه بالقديم أو قدرته عليه ، فقد جاءت هذه الأرجوزة نفسها تجديداً للرجز وخروجاً به عن طبيعته الأصلية عند العجّاج ورؤبة وأضرابهما إلى طبيعة القصيد فى التناول والموضوع معاً . . كانت أشد إفصاحاً عن جديد بشار من قصيده نفسه .

* * *

آية هذا كله أن التجديد الأسلوبى فى الشعر تمثل فى هذه المجموعة من المظاهر التى نسميها الخروج عن عمود الشعر ، قصداً إلى الصنعة، وعنايةً بالأناقة ، وتأثراً بما شاع فى الجو العلمى — وقد بدأت هذه المظاهر جهلاً بالقديم ثم ثورة على هذا القديم — وكان على رأس هؤلاء الذين حملوا لواءها شاعر فارسى الدم فارسى الهوى قلق الضمير هو بشار ، الذى استطاع أن يبين فى انتاجه الشعرى عن كل هذه المعركة التجديدية وأن يكون صورةً عنها ، كما كانت حياته صورة عن التجديد الاجتماعى والانتقال فيه من طور إلى طور .

ويلخص هذا التجديد الأسلوبى كله أن نقول إنه :

كان فى النثر خروجاً عن العمود القرآنى وما خلّف هذا القرآن من الآثار الأدبية فى الصدر الأول .

وكان فى الشعر خروجاً عن عمود الشعر الذى ورّثته الجاهلية .

فأما فى النثر فيمثله هؤلاء الذين اصطنعوا الكتابة صناعةً وعلى رأسهم ابن المقفع .

وأما فى الشعر فيمثله هؤلاء الذين اصطنعوا الشعر اصطناعاً وعلى رأسهم بشار .

وإن وجود بشار وابن المقفع على رأس هذا التجديد لعميق الدلالة، لأنه تعبير نافذ عن صلة ما بين الحياة التى أورثتها الفتوح وأثر هذه الحياة فى الفنون الأدبية .

القسم الثالث : التجديد الوزنى

١ — عسر التجديد الوزنى — إحياء الرجز

تكاد تكون الأوزان الشعرية أشدّ الأشياء استعصاء على التطور وتعلقاً بالقديم ، ذلك لأنها تمثل قوالب الشعر الأصيلة التى يتناقلها الشعراء جيلاً بعد جيل فى كثير من الانقياد لها والتمسّك بها . ولهذا لم تشهد هذه الأوزان فى الآداب العالمية، باستثناء الحقبة الأخيرة ، كبيرَ تطور على مدى العصور .

وهى كذلك فى الأدب العربى . فنحن نعرف هذه القوالب فى الجاهلية ، على

ميل الشعراء إلى بعض منها دون بعض و إلحاحهم عليها ، ونحن نعرفها كذلك فى الإسلام ، بل إن هذه البحور الستة عشر لا تزال هى هى حتى يومنا هذا لم ينلها إلا إيثار بعضها وتفضيل بعضها ، ولم تُصِبْ إلاّ بعضَ الانحراف ، الذى لا يكاد يكون شيئاً ، فى بعض الأوزان .

ومن أجل هذا لم يشهد دور اليقظة الأدبية ، الذى ندير الحديث فيه ، تجديداً واضحاً فى الأوزان العربية . . وعلى عمق الهزّة التى أصابت الحياة العربية واتساع الآفاق التى انبسطت من أمامها ، وعلى ما لقى العرب من ثقافات وخالطوا من أجناس ، فإن مجال التطور فى هذا النحو كان ضيقاً شديد الضيق ، بل إن مجال التطور فى الشعر كله ، فيما رأينا ، لم يكن واسعاً هذه السعة التى كانت تُقدَّر له أو تُنْتظر منه .

ومهما يكن من أمر ، فإن الشعر العربى فى هذا الدور لم يخل من استشراف واضح نحو التجديد الوزنى . وتاريخ هذا الشعر يضعنا أمام محاولة صريحة فى هذا السبيل كانت ترمى إلى إحلال الرجز محل القصيد ، فماذا كان الرجز قبلُ وماذا آل إليه ؟

٢ — الرجز فى الشعر الجاهلى :

لم يكن الرجز فى الشعر العربى — وهو بعض أوزانه الأصيلة — ليحلّ مكاناً رفيعاً فى حياة الشعراء وفى إنتاجهم الفنى . كان شائعاً حقاً ، ولكن شيوعه لم يكن يعدو هذه الأبيات القليلة التى كانت لا تُقال فى الأغراض الكبرى التى تُقال فيها القصائد ، و إنما تقال فى هذه الأغراض القريبة الصغيرة . فليس فى التراث الشعرى القديم مثلاً معلقة قيلت رجزاً ، ولا قصيدة ضخمة استخدم فيها هذا الوزن ، ولا موضوع حفل به الشاعر حفلاً خاصاً فصاغه هذه الصياغة . . و إنما كان الرجز يقال فى الجاهلية وصدر الإسلام متمثلا فى ظاهرتين اثنتين :

أولاهما : أنه كان يقال فى المناسبات العارضة والحوادث الطارئة .

والثانية : أنه كان لا يعدو الأبيات القليلة ولا يجاوزها [١] .

(١) فى الأغانى « الساسى » ١٨/١٦٤ . قال ابن حبيب : كانت العرب تقول الرجز فى الحرب والحداء والمفاخرة وما جرى هذا المجرى فتأتى منه بأبيات يسيرة .

فأما المناسبات العارضة فنحن نرى أمثلة لها فى الرجز الذى كان ينشد فى الُحداء أو يستعان به على السُّرى والتدليج ، والذى كان يتغنى به الجوارى فى البيت أو الفَعَلَة فى البناء أو الجماعة حين تنطلق متعاونة على عمل من الأعمال ، والذى كان يقال أخيراً فى المعارك حين يخرج الفارس يطلب الفارس أو يتحدّاه ، و يبرز البطل فيتحدث عن نفسه أو عن صاحبته ، أو يومىء إلى ما كان منه أو من قومه من مجيد الفعال وطيّب المواقف .

وأما قلة الأبيات التى كان يقال فيها فتلك ظاهرة واضحة تبدو فى كل ما خلّف لنا التراث الأدبى من هذا الرجز الكثير .

ومردّ هاتين الظاهرتين معاً ظاهرة أصيلة تكمن وراءهما — ذلك أن هذا الرجزَ إنما كان يقال أغلب الأحيان — كما نقدّر ذلك الآن — ارتجالا لا يتهيّأ له الشاعر ، ولا يُعِدّ له نفسه هذا الإعداد الداخلى الخاص ، و إنما هو ينطلق به فيما يلقى من أحداث وما يشهد من ملاحظ يقتضيه المقام أن يقول فيها هذا الشعر الخفيف القريب .

٣ — الرجز فى الشعر الإسلامى :

والتطور الذى أصاب الشعر العربى إنما هو فى استعمال هذا الرجز فى ظاهرتين مناقضتين لهاتين الظاهرتين ومخالفتين لهما .

أولاهما : أن يستعمل فى الأغراض التى تستعمل فيها القصائد فى الوصف والمديح والهجاء وما إلى ذلك من ألوان الفنون الأدبية ، فلا يظل فى هذا النطاق الضيق الذى قصر عليه فى الجاهلية فلم يتعدّه .

والثانية : أن يقال فى مثل ما تقال فيه القصائد طولاً وسعةً وامتدادَ نَفَس ، فلا يقف عند هذه الأعداد القليلة التى كان يقف عندها ولا يكتفى بها .

وكذلك شهد هذا الدور الأدبى هذا اللونَ من التطور الوزنى . فأخذ الرجز يهدر فى المجالات التى كانت وقفاً على القصائد ، وامتدّ طويلاً كظلام الليل ، وانطلق

كالمارد الذى كان حبيساً ثم فرجت عنه الأغلال، فلم يرتض شعر المناسبات والحوادث الطارئة ، ولم يقنع بالشعراء إذ يستوون على إبلهم ، والجوارى إذ يتغنين فى منازلهن ، والعمال إذ يمارسون أعمالهم ، و إنما جاز حُرُمات القصائد نفسها وحلّ محلّها وامتد امتدادها ، فإذا العجّاج ورؤبة وأبو النجم وأضرابهم من الرجّاز يصبّون شعرهم فى هذا القالب الجديد ويفيضون عليه الرونق ، وإذا هم لا يرتجلونه ارتجالا و إنما يحفلون به و يبذلون له من ذوات نفوسهم كما يبذل الشعراء للقصيد ، و إذا هذا الرجز على ألسنة الرواة والمنشدين ومسامع المُصغين والمنصتين .

٤ — أقالب هو أم فن :

وتتبعنا للرجاز والشعراء فى هذا الطور الذى انتشر فيه الرجز يدلنا على أن هذا الوزن الجديد ، أو هذا الوزن الذى بعثت فيه الحياة، جاوز أن يكون قالباً للنتاج الشعرى وأضحى فناً شعريًا قائماً يوشك أن يكون قسيما للقصيد نفسه ، فكأن الشعر أضحى رجزاً من نحو وقصيداً من نحو آخر ، وكأن الشعراء انقسموا إلى رُجّاز ومُقَصِّدين . . يدلنا على ذلك و يسوقنا إليه هذه المعركة التى دارت بين هذين الفريقين من المتفنّنين فشعراء القصيد يعتزّون بقصيدهم ، وأصحاب الرجز يعتزّون برجزهم ، وطبقة ثالثة كانت تريد أن تستوى على عرش الشعر كله، وأن ينقاد لها الرجز كما انقاد لها القصيد ، كانت تقول فى هذا الفن وفى ذاك ، تحاول أن تستكمل سلطانها الفنى وأن تبرهن على قدرتها التى لا يحدّها أحد الفنين . وكان على رأس هذه الطبقة بشار الذى قال أرجوزته فى مدح عقبة بن أسلم « والى البصرة من قبل المنصور » لا يقصد فيها إلى مدحه قدر ما يقصد إلى أن يظهره ، وأن يظهر عُقبة بن رُؤْبة الراجز المعروف — وقد اتهمه أنه عاجز عن هذا الطراز من الشعر — أنه قادر على أن يقول الشعر على مثل ما يقوله الرجّاز ، وعلى أن يملأه بهذا الغريب الذى ادّعى عقبة أنه وأبوه رؤبة ، هما اللذان فتحا بابه للناس[1] .وموقف بشار مع عقبة هذا يكشف عن هذه الحقيقة : وهى أن هذا

(١) الأغانى « دار الكتب » ٣ / ١٧٤ — ١٧٧

التجديد لم يكن وزناً ولا قالباً فحسب ، ولكنه كان فناً يدعوه أصحابه إلى أن ينفردوا به ويدعو غيرهم إلى ادّعاء القدرة عليه والامتياز فيه .

٥ — الرجز تجديد فى الشكل ومحافظة على الموضوع :

ونحن إنما نسوق هذا الحديث فى الرجز على أنه لون من التجديد الوزنى ، ولكننا يجب أن لا نُخْدع عن حقيقة هذا الفن ، ويجب أن نتعرف إلى خصائصه حتى نكون على بيّنة منه .. ولعل خصائصه تطلعنا على أنه كان تجديداً حقاً فى الشكل ولكن هذه الخصائص تطلعنا كذلك على أنه كان محافظة صارخة فى الموضوع .. إذ تبدو محافظته هنا على قدر ما يبدو من جدّته هناك أو فوق هذا القدر وأضعافه . فنحن نقرأ هذا الرجز ، فإذا كل حياة الجاهلية معروضة لنا فى هذه الرموز التى نسميها الكلمات ، و إذا هذه الكلمات الغريبة التى هى من أخص خصائص الرجز تنعكس كذلك فى المعانى فلا توحى إلا المعانى القديمة الصلدة ولا تتكشف إلا عنها ، و إذا نحن أمام أبيات من الشعر نوشك أن نضلّ فى قراءتها ، فإذا نجونا من هذا الضلال كان يكون حتما أن نضلّ فى فهمها حتى نقع على هذا الفهم بعد شىء من المشقة غير يسير

وإذن فنحن حين نعدّ الرجز تجديداً إنما نعده تجديداً فى الشكل ، ونحن حين نعدّد خصائصه يجب أن لا نغفل عن هذه الخصيصة الكبرى التى كانت تتمثل فى التعلق المتعلق باللفظ النادر ، والقصد القاصد إلى الكلمة الوحشية الغريبة .

٦ — الرجز تمثيل لحركة إحياء لغوية :

على أن وضع الرجز فى مكانه من الحياة الأدبية يتيح لنا أن ننظر فى خصائصه نظرة أخرى فنرى فيه أنه كان كما يبدو مظهراً من مظاهر حماية اللغة وإحيائها . فقد أخذت اللغة العربية — كما وجدنا فى الفصول السابقة عن الحياة اللغوية أو عن تطور اللغة الأدبية — تميل إلى السهولة وتتجه إلى اليسر ، وتخلّى ما بينها و بين هذا الوحشىّ الكثير الذى نقل إلينا من قبائل مختلفات ، و بمعنى آخر كانت اللغة العربية توشك أن تتخذ لها معجما جديداً تهدر فيه الكثير الذى خلّفته لها اللهجات . . فكأنما كان

عمل هؤلاء الرجاز نقضاً لهذا التيسير ، واعتبار ألفاظ اللغة سواء في القدرة على الأداء واحتمال المعانى ، وسواء كذلك فى التعبير عنها ووضعها موضع الشعر أو موضع النثر .

كانت هذه ، فيما يبدو لى ، المهمة التى أراد الرجز أن يضطلع بها . . ولعلّ الذى يؤكد هذا الاتجاه فى تفسير الرجز أن الذين قاموا عليه كانوا من العرب الخُلّص . . كان أول من شبه الرجز بالقصيد وأطاله فيما يروى صاحب الأغانى وابن قتيبة ، الأغلب العِجْلىّ[1] الراجز . فاذا ذكرنا أن الأغلب هذا كان شاعراً جاهلياً إسلامياً أدركنا فى شىء من الوضوح أن الرجز كان امتداداً للقيم الجاهلية العميقة ، أعنى هذه القيم التى تستمسك بكل ما ورثت العربية من معان وألفاظ وصور . . فاذا تجاوزنا عن هذه النشأة مع الأغلب طالعنا أبو النجم العِجْلىّ، وقد كان أبو النجم ممن نزل سواد الكوفة، فإذا مضينا بعدُ وجدنا مِنْ أمامنا العجاج وابنه رؤبة . . ولعلّه أن يؤكد لنا هذا ما نعرف من أمر الخصام الذى دار بين بشار و بين عقبة بن رؤبة ، فكأنّ استعلاء بشار وأرجوزته التى قالها فى قتيبة بن أسلم لم تكن إلا رداً على استعلاء الرجّاز برجزهم و برهانا غير مباشر على أن الأعاجم يملكون منه مثل ما يملك الأعراب .

٧ — سقوطه واقتصاره على الطرديات :

وأخيراً ، فلعل سقوط الرجز وعجزه عن أن ينهض للحياة الفنية وأن يقوم بها وتخلّيه عن مجاراة تياراتها المترفة ومجالاتها الفنية الخصبة ، هو تأكيد آخر لهذا الاتجاه فى تفسير الرجز .. فلم تنفعه محاولته فى الإحياء اللغوى القديم والتمسك بالوحشى النادر ، وفَرْضِ هذا القديم بكل تقعره على مُسَمَّيات جديدة تنضح رقة وتمثل أقصى ما وصلت إليه الحياة من نعيم .

على أن الرجز لم يتخلف فى الميادين الشعرية كلها ، ولم يُمْحَ محواً من ذاكرة الشعر العربى ، وإنما ظل يعيش مزدهراً فى ركن قصىّ منها . . فى هذه القصائد الوصفية الطويلة التى يعرض فيها الشعراء لما كان من خروجهم للصيد و بكورهم فيه ، و إعدادهم

(١) الأغانى ١٨ / ١٦٤ — ١٦٧ والشعر والشعراء ٥٩٥

أنفسهم له ، وضربهم فى الأرض ، ومطاردتهم للصيد الذى يلقوْنه ، أعنى أنه ظل يعيش فى شعر الطرديات . ولعلّ تفسير هذا الازدهار فى هذا النحو من فنون الشعر ليس عسيراً ، فالطرديات تمثل بقايا حياة البادية ، سواء فى ذلك الصحراء والفلوات التى تجول فيها أو الصيد الذى تمارسه أو مظاهر الطبيعة التى تحتاطها كالإطار ، والطرديات كذلك تمثل قساوة البادية ؛ ولذا ليس عجيباً أن تعلق بالرجز وهو يمثّل قساوة اللغة التى لم تُنْحَت أطرافها ولم تُصقَل جوانبها ، ولذا ليس عجيباً أيضا أن يظل الشعراء جميعاً أوفياء لهذا اللون من الفن الشعرى كلما أرادوا أن يتنفّسوا فى جو الطرد القاسى ، على ما كان بعدُ فى الأزمنة التالية من صقل ألفاظه وتخيّرها .

فى حياة الرجز إذن وفى مآله ، فى ازدهاره وفى تخلّفه ، وفى الزوايا التى عاش فيها ، ما يسعف على القول بأن هذا الفن كان فى خصيصته الكبرى إحياءً للغة العرب وبعثاً لقديمها ، ومحاولة لاستخدام هذا القديم فى الحياة الجديدة .

ولكن الحياة الجديدة كانت أقوى من الرجز والرُّجاز ، وكانت أشدّ مقاومة وإستعلاءً من هذه الألفاظ القديمة . ولذلك لم تلبث ، بعدَ أن أفسحت لها مجالا فى فترة الصراع الأولى ، أنْ غيّبتها وراء اللغة الجديدة المُيَسّرة ، وأن تركتها تقف كالقواقع التى عدمت الحياة ، فى متاحف المعاجم المختلفة .

٨ — الموشحات والزجل بعد الرجز :

لقد مَثَّل الرجز إذن من نحو شكلى تطوراً فى الوزن ، ولو كان لنا أن نجاوز هذه الفترة لنرى ما سيكون من شؤون هذا التطور ، لكُشف لنا أن الحياة الفنية لم تقف أمام هذا التطور الوزنى ولم ترض عن تقهقره أو لم تتقهقر به ، وإنما نشدت بعدُ تطوراً آخر أوسع مدى لأنه كان يتعدى الوزن ليشمل الوزن والقافية معا . وذلك ما عبَّرت عنه الموشحات أما الثمرة التى تلت الموشحات وانعقدت على شكل الزجل فقد كانت تطوراً كاملا فى الوزن والقافية معا ، وفى اللغة وراء ذلك .

٩ — هل التجديد الوزنى قاصر على الشعر :

و بعدُ فقد تحدثنا عن التجديد الوزنى فى نطاقٍ من الشعر لأن النثر ليس له وزن يتقيّد به و ينحصر فيه ولكننا نحب أن نتساءلً : ألم يكن لهذا التطور الوزنى فى الشعر آثار أو ظلال فى الفن النثرى ؟

الذى يبدو أنْ لا . . ولكن ما الذى يمنعنا أن نقول إن الميل إلى السجع كان يمثّل كذلك فى حياة النثر هذا التطور الوزنى ؟ لِمَ لا نربط فى الحياة الأدبية بين الارتداد إلى السجع ، و بين الارتداد إلى الرجز ؟ . وهل لا نملك أن نرى فيهما تعبيراً عن بعث القيم الأدبية الجاهلية واستمساكاً بها فى وسط هذا التيار الجديد الذى كان يجرف الحياة الفنية العربية و يخرج بها عن أصولها ومُثُلِها ؟ . أليس فى حديثنا عن التطوّر الأسلوبى فى النثر إلى السجع ، والتطورالوزنى فى الشعر إلى الرجز ، كثيرٌ من المَشابه التى تتيح لنا هذا الرأى أو هذا الاتجاه ، ولِمَ نقيم هذه الفواصلَ المصطنعة بين الحياة الشعرية والنثرية ؟ أليس من المؤكد أن نفاذ الحياة الجاهلية إلى النثر — وهو نبتة إسلامية — لم يجد له غير السجع ، وأن نفاذ الحياة الجاهلية واستعلاءها على عوادى الفناء لم يجد له سبيله فى الشعر غير هذا الرجز الذى أراد أن يحشر ألفاظ هذه الحياة من حيث هى رموز لما وراءها وتعبير عنها ؟ .

ذلك مايبدو حين ننظر فى تيار الحياة العميق ، وحين نرى فى هذه الحياة صراعاً بين البقاء الزاحف والفناء المولّى ، واستباقاً بين الماضى المدبر والحاضر الماثل ، وغلبة للمستقبل المسرع على الحاضر والماضى معاً .

فلْيكن إذن مما ننتهى إليه فى دراسة التطور الأدبى الذى جاء فى أعقاب الفتوح أن نقول إن حياة الأدب الجديدة لم تستطع أن تتجرّد عن كل هذا الماضى ، وإن هذا الماضى انبعث فيها رجزاً فى الشعر وسجعاً فى النثر . . فأما فى الرجز فقد تخلّف وتوارى لأنه لم يقو على مواجهة الحياة أمداً طويلا ، وأما فى السجع فقد استطاع أن يحيا حياة راكدة مدة طويلة . . وإنما استمد قدرته على الحياة حين احتمى بقدسية القرآن ووجد له من دِفء العاطفة الدينية مايساعده على البقاء الذى يحمل

فى تضاعيفه سموم الموت ، لأنه كان بعيداً عن سجع القرآن فى روحه الرفيعة وغرضه الأصيل وفكرته التى كانت تنتظم أجزاءه .

* * *

آية هذا كله أن التجديد الوزنى عسير فى ذاته لأن الأوزان تعبير عن تقاليد الشعر البعيدة — وأن الشعر العربى لم يلق فى مدار حياته ، وفى هذه الفترة بوجه خاص ، كبيرَ تغيير ، وأن التغير الوحيد الذى كان يصيبه فى هذا النحو إنما كان فى تفضيل بعض الأوزان و إيثار بعضها — وأن نشأة الرجز ، أو قلْ استعماله ، لون من ألوان هذا التغير الوزنى — وأن هذا الرجز لم يكن جديداً ولكنه كان بعثاً لقديم — وأنه تطورٌ شكلىّ فى الظاهر ولكنه كان فى صميمه محافظة واضحة ، ولذلك لم يكن وزناً فحسب ولكنه كان فنا — وأنه يمثل فى حياة العربية ، لغتها وأدبها ، لوناً من ألوان الإحياء . و يبرهن على ذلك نشأتُه ، وسيرةُ الذين نهضوا به ، وتخلفه بعدُ ، واقتصاره على فن واحد من الفنون الشعرية ، ومصيره الذى آل إليه .

وهذا التجديد الوزنى قاصر ، فيما تعارفنا عليه ، على الشعر . . ولكن النظرة العميقة كفيلة أن تصل بين الرجز فى الشعر و بين السجع فى النثر ، وأن تكشف عن مشابههما وأن تردهما إلى أصل واحد . غير أنه قدر للرجز أن يموت على حين توفّرت للسجع عناصر خارجية ضمنت له حياةً أقرب إلى الموت .

* * *

و بعد فقد كان موضوع هذه الفصول دراسة التطور الأدبى الذى أعقب حركة الفتوح . وقد استطعنا أن نضبط مراحل هذا التطور وأن نستبين معالمه .

وما من شك فى أن الغاية التى انتهى إليها هذا الأدب فى تطوره الشكلى والموضوعى أن صار أدب هذه الحضارة الجديدة التى جاءت كأنها ثمرةٌ معقدة لهذه الفتوحات الواسعة الكثيرة ، فقد كانت هذه الحضارة متمازجة العناصر متشابكة الأجناس ، ولكنها كانت موحدة اللغة . ومنذ أن سادت اللغة العربية وأضحت أداة الحياة الثقافية فى كل نواحى المعرفة ساد معها الأدب العربى وشهد لوناً من التفتح

والازدهار ، لأن الصلة بين اللغة والأدب هى الصلة بين الحقائق والرموز ، بين الهيا كل والأرواح التى تحل فيها . ولذلك قدِّر للأدب العربى بفضل هذه اللغة مدى واسعٌ من النفوذ ، ومناطق خصبة من مناطق الحضارات القديمة .

وهذه الحضارة الجديدة كانت متشعبة المناحى كثيرة الفروع . . كانت حضارةً شملت كل ما ينشعب عن أنواع المعرفة الرئيسية فى العلم والفلسفة والدين والفن ، وأحاطت بها وعالجتها وكتبت فيها ، فكانت اللغة العربية أداتها المفضلة وكان الأدب العربى صورتها التعبيرية ، فانطوى — فيما انطوى عليه من تراث — على كل آثارها ونتاجها فى عصور الازدهار والتألق .

وكذلك حققت الفتوح فى هذا التزواج بين الأدب العربى و بين الحضارة الإسلامية أبعد غاياتها وأقوى وجودها. فعاش هذا الأدب أدبَ كل هذه الأقوام التى دخلت فيه ، تعبيراً عندها عن نجوى النفوس ومسارب الهوى ومنازع الفكر ، وتمثيلاً لاستشرافها أو تقاعدها وتفتحها أو ضمورها ، وأداة للصلة فيما بينها، وتلاقياً على مناحى القول ومسالك التعبير منها، فامتدت أطراف هذا الأدب واتسعت مناحيه وجاوز هذا المدى المكانى الضيق الذى كان يعيش فيه إلى كل هذه الآماد التى غلب عليها.

ومن هنا امتازت هذه الفتوح فى أنها خلعت على نفسها مع الأيام هذا الثوبَ الحربى الذى تبدّت به أول الأمر ، فاختفت معالمه وضجّاته ، واكتست هذى الكُسى من تشارك العقيدة ووحدة اللغة وتشابه الآداب .

لقد شهد الأدب العربى فى هذا التطور مدًّا للآفاق المكانية التى حازها فكان أدبَ هذه الدولة فى أكثر أجزائها — وتنوعاً فى الأجناس المختلفة التى شملها فكان تمثيلا لاختلاطها وثمرةً لالتقائها ، ثم آل أداتها فى التفكير والتعبير — وخصباً وغنى فيما انطوى عليه من ثقافات ، فمازج بينها وصهر موادها وجمع أطرافها وخرج منها بهذا التراث العريض .

وعن هذه السعة فى المكان ، والتنوع فى السكان ، والخصب فى الثقافة ، كانت هذه الحضارة وكان هذا الأدب ، بمعناه العام ، مُمَثّلاً لهذه الحضارة ومعبراً عن هذا التراث .

خاتمة هذا الكتاب

آية هذ كله أن هذا الكتاب الرابع يبحث موضوع الحياة الأدبية وتطورها فى أعقاب الفتوح، ويدل على الآثار التى خلفتها هذه الفتوح فى حياة الأدب العربى ونمائه، وفيما تركت على الحياة الاجتماعية، التى جاءت أثراً من آثار الفتوح، من معالم وسمات.

وقد مضى البحث فى مقدمة وبابين كبيرين :

فأما المقدمة فكانت تمهيداً وصلة وتحديداً.

وكان من غاية التمهيد أن يشير إلى أن التطور الاجتماعى الذى أصاب الحياة كان وعاءً هذا التطور الأدبى ، لأن الحياة الأدبية ليست إلا جزءاً من الحياة الاجتماعية . وقد رددتُ مصادر هذا التطور الأدبى إلى ثلاثة : الهجرة النفسية التى حققها الدين — وما كان للدين الإسلامى من صلة بالفن القولى — والهجرة الخارجية التى حققتها الفتوح . وأبنت أنها مصادر ليست متباعدة أو متحاجزة ، ولكنها متصلة متكاملة .

وكان من غاية الصلة فى هذه المقدمة أن تدل على ما بين هذا الجزء من الرسالة والأجزاء السابقة ، وأن تشير إلى أن هذا التطور ليس إلا نتيجة للتطور اللغوى وللأسباب التى ابتعثت هذا التطور ، وأنه تتويج لسلسلة طويلة من العوامل . ولهذا كان بحث التطور الأدبى يقتضينا أن نضع نصب أعيننا كل الذى قدمنا من دراسة ، منذ تشكل الانطلاق العربى وانسياح العرب خارج جزيرتهم .

وكان من غرض التحديد أن نضبط معالم البحث الذى سنمضى فيه وأن نجمل تطوره فى دورين كبيرين ، هما موضوع البابين اللذين يليان هذه المقدمة : الدور الأول دور الصمت وهو موضوع الباب الأول ، والدور الثانى دور التفتح واليقظة وهو موضوع الباب الثانى .

فى الباب الأول :

وقد قدمت بين يدى الحديث عن الدور الأول من دورىْ الأدب صورة مجملة

للحياة الأدبية ، ولخصت المواد التى يمكن أن تـكوّن هذه الصورة وتهبها معالمها وملامحها فى أربعة فصول :

١ — كان الفصل الأول عن مقام الأدب والشعر خاصة فى الدعوة الإسلامية .

وفى القسم الأول من هذا الفصل وقفت عند مقام الأدب فى الحياة الإسلامية ، وعن المفهوم الجديد الذى اكتسبه الأدب فى ظلال هذه الحياة ، فتحدثت عن مهمة الأدب من نحو ، وعن قيمته من نحو آخر ، وعن الارتباط الذى كان بين القيمة والمهمة . أما فى القسم الثانى فقد وقفتُ وقفة خاصة عند الشعر ، فتحدثت عن موقف الشعر من الإسلام ودوره فى هذا الصراع بين النبى والمشركين ، وعن موقف الإسلام من الشعر ، وما الذى دفع به إلى هذه القسوة على الشعراء ، ونظرت فى ذلك فى موقف القرآن والأحاديث والنظم الإسلامية والخلفاء ، وفسرت ما قد يبدو من تناقض فى الأخبار المروية ، فى نطاق من التفسير الاجتماعى لمهمة الشعر من نحو ومن التفريق بين الشعر والشعراء من نحو آخر . . فقد كان للإسلام موقف من الشعراء غير موقفه من الشعر لا شك ، ومن الشعراء الذين ينقادون لمُثُله ويخدمون غاياته ، غير موقفه من الشعراء الذين تأبَّوْا عليها وناوؤها .

وقد ساقنى ذلك إلى أن أتحدث عن عملية التعويض الفنى التى تمت فى الحياة العربية بعد أن غطَّى العلائقَ بين الإسلام والشعر هذه السحابةُ القاتمة .

٢ — وكان الفصل الثانى عن أثر الاستنفار للجهاد والاستجابة له فى الحياة النفسية للعرب . وقد أبنت فى ذلك عن أن العرب شُغِلوا عن الشعر روايةً وقولاً ، وفصّلت الحديث فيما كان ينوب نفوس العرب المهاجرين والعرب المقيمين .

٣ — وكان الفصل الثالث عن التنفس الأدبى فى هذا الدور ، وقد مهدت لذلك بأن الشعر لم يُمْح من ذاكرة العرب وبأن سلائقهم الأدبية لم تمت ، وإنما هم تنفسوا فى هذا الدور فى فنين اثنين : أحدهما شعر الفتوح والثانى الأدب النثرى . . وبذلك كان هذا الفصل ينشعب فى قسمين :

فى القسم الأول تحدثت عن شعر الفتوح حديثاً متتبعاً متصلا بعد الذى مارست

من هذا الشعر فى كتب التاريخ ، فضبطته فى الفنون الثلاثة التى ظهر فيها : شعر المواجد ، وشعر البطولة ، والرجز . وتحدثت عن كل فن منها لوحده حديثاً جامعاً قصيراً عرضت معالمه ورسمت ملامحه ، ولـكنى أوجزت الحديث فى الرجز وأخّرته إلى ما سيأتى بعد من فصول . . ثم توّجت الحديث بعد ذلك بتقدير هذا الأدب من نحو فنى وتبيين قيمه ، وأبنت أنه لم يخرج عن الطوابع الجاهلية إلا فى قليل ، وأن هذا القليل هو الذى كان سبيله إلى التطور بعد .

وفى القسم الثانى تحدثت عن نمو الأدب النثرى ، فوضعت اليد على الأسباب التى ساعدت عليه ورددت هذه الأسباب إلى التعويض الفنى ، وإلى الحياة السياسية ، وإلى ضعف ما كان للعرب من نثر جاهلى . ثم أبنت أن هذا النثر الجديد كان نتيجة للحياة الإسلامية وثمرتها التى تفتحت عنها ، ولذلك درست صلته بهذه الحياة ، وتأثره بالقرآن ، ومدى هذا التأثر ، ومظاهره أين بدت وكيف كان بدوّها ، وأين اختفت ولِمَ كان اختفاؤها . واستطعت من ذلك كله أن أخرج بصورة واضحة لنمو الأدب النثرى الذى سينتقل خطواته الجديدة بعد ، فيما سيستقبل من أيام ، ليكون النثرَ الفنىَّ بكل ما لهذا التعبير من خصائص .

٤ — وفى الفصل الرابع تحدثت عن الطوابع العامة للأدب فى هذا الدور . وقد قلت فى مطلع الحديث إن الطوابع العامة عسيرة على التعرف لها والاهتداء إليها ، وإنها بعد ذلك لا تخلو من بعض التعميم ، وإنها أخيراً تقتضى — فى سبيل الدقة — أن نفرق بين الشعر والنثر . . ولذلك بدا لى أن بين هذين الفنين فى الطوابع العامة مؤالفة ومخالفة. وقد ظهرت المخالفة فى أجلى صورها فى نمو النثر وضمور الشعر ، وتَمَثَّلَتْ تمثلاً واضحاً فى مظهرين : مظهر كمى ومظهر كيفى ، أبنت عنهما .

وظهرت المؤالفة فى هذه الطوابع الثلاثة التى تكسو الأدب العربى فى هذا الدور وهى أنه كان أدباً مُوَجَّهاً — وكان أدباً موجزاً — وكان أدباً مطبوعاً . وقد تحدثت عن كلٍّ من هذه الطوابع وعن أثره حديثاً كشف ، فيما أحسب ، عن الروح التى كان يترقرق فيها هذا الأدب والغاية التى كان يسير إليها .

ومع نهاية هذا الفصل الرابع انتهى الباب الأول الذى قصرته على الحديث عن دور الصمت فى الحياة الأدبية ، ليبدأ الحديث بعد ذلك فى الباب الثانى عن دور اليقظة والتفتح .

فى الباب الثانى :

١ — قدمت كذلك بمقدمة صغيرة عن أن الأدب فى هذا الدور لم يكن بِدْعاً ولا شذوذاً عن الحياة الاجتماعية . . كان صورة لها وتعبيراً عنها . وكان لابد لتأكيد هذا المعنى واستقامته من أن أعرض للعوامل التى كانت أصلاً فى هذا التطور الجديد ، وقد رددت هذه العوامل إلى العوامل الاجتماعية والعوامل النفسية والعوامل العلمية .

أما العوامل الاجتماعية فقد تمثلتها فى مظاهرها الثلاثة : الاستقرار — والفراغ — والاختلاط . . وأبنت عن صلة كلٍّ منها بالحياة الأدبية وأثره فى تفتحها .

وأما فى العوامل النفسية فقد صورت ما كان من هذه الصفحات المختلفة التى مرّت بها النفس العربية منذ الدعوة التى خرجت بها عن مواطنها إلى أن استقرت بها هذه المواطن .

وأما العوامل العلمية فقد رأيت أنها كانت عاملا ضخما فى بعث الشعر ، وقد أجملتها فى مظهريها من الحياة اللغوية والحياة الدينية ، وفيما كان من أثرهما معاً فى الصلة بالقديم واستثارته ونفخ الحياة فيه .

وكان طبيعياً بعد أن تتكشف لى هذه العوامل عن تطور الأدب أن أواجه هذا التطور نفسه ، فدرسته فى مبحثين كبيرين هما : التطور الموضوعى والتطور الشكلى .

والتعرف إلى التطور الموضوعى للادب فى هذه الفترة قادنى إلى أن هذا التطور تم فى اتجاهين مختلفين : تطور موضوعى ذى مظهر جاهلى ، وتطور موضوعى ذى مظهر إسلامى .

٢ — فى التطور الموضوعى ذى المظهر الجاهلى لم أبدأ الحديث عن الأدب ، وإنما مضيت مع ما انتهجت من سبيل . . فتحدثت قبلُ عن وعاء هذا الأدب الاجتماعى ، أعنى أننى تحدثت عن روح الحياة الأموية ، وقصصت بعض مظاهر هذه الروح كحياة

البلاط ، واختيار العاصمة ، وأسلوب العيش . . ورأيت فيما رأيت أن التطور الأدبي لا يُلْتَمَسُ هنا في النثر ، لأن النثر وليد إسلامي ، و إنما يجب أن يلتمس في الشعر .

ورصدت هذا التطور في الشعر ، ولممت أطرافه في فنين اثنين : شعر البلاط وشعر الغزل التقليدي والإباحي . . وقد أفردت كلاًّ منهما بالحديث ملحًّا على طوابعهما العامة ، ودلالتهما الاجتماعية ، وتمثيلهما للتطور الأدبي . وانتهيت بدراستهما إلى التقريب ، بل التوحيد ، فيما بينهما . . فلم يكونا فيما أبنت عنه ، إلا وجهين اثنين لصورة واحدة ؛ وعلى شدة ما يبدو من فروق شكلية ظاهرية فقد كان كلاهما عندي ، كصاحبه ، لا يفترق عنه ولا يبتعد منه .

٣ — وفي التطور الموضوعي ذي المظهر الإسلامي ربطت بين هذا الأدب و بين الحياة الجديدة ، وقلت إنه أدب نشأ منها وعبّر عنها واستجاب لها — وربطت بين هذا الأدب و بين اللغة العربية التي قيل فيها ؛ وتحدثت لِمَ كانت اللغة عنصراً ثابتاً في هذا التطور بين مختلف المناطق الإسلامية ، مع اختلاف البيئات التي نشأ فيها . . ثم انتهيت إلى دراسة التطور نفسه في النثر أولا وفي الشعر ثانياً :

فأما في النثر فقد تحدثت عن قيمة النثر في الحياة الإسلامية ، وأنه كان لا يزال مفضلاً عند أصحاب القيم الإسلامية بالرغم من أن الشعر كان قد استعاد مكانته ..وأن تطوره هنا تبدّى في النثر الوعظي من نحو وفي التعبير عن الحركة العلمية من نحو آخر . وهو في مظهريه هذين ظلّ وفياً للقيم الإسلامية معبراً عنها .

وأما في الشعر فقد تمثل هذا التطور ذو المظهر الإسلامي في الفنون الثلاثة : شعر الفرق السياسية ـ الدينية — وشعر الغزل العفيف — وشعر التدين . . ولذلك تحدثت عن كل واحد من هذه الفنون ، وقرنت بينها و بين التطور ذي المظهر الجاهلي . واستبان لي أن شعر الفرق السياسية الدينية وشعر الغزل التقليدي كلاهما قسيم ونقيض لشعر البلاط وشعر الغزل الإباحي ، وكلاهما صورة من صاحبه . وأما شعر التدين فقد كان استجابة شعرية لفن نثري هو أدب التدين .

في شعر الفرق الدينية السياسية أبنت أن هذا الفن الشعري كان انعكاساً للحياة

الإسلامية التى أخفقت فى طلب السلطان والوصول إلى الحكم ، وأنه كان كذلك انعكاساً للقيم الإسلامية ، لا فى هذه النواحى الاجتماعية فحسب ، بل فى النواحى الفنية من حيث المعانى والأساليب .

وفى شعر الغزل العفيف تحدثت عن بيئة هذا الغزل وعن صلته بها وعما بينه و بين الغزل الإباحى من عروق خصبة ، وأنهما لم يكونا إلا انشعاباً لنبعة واحدة خالفت كل شعبة فيها عن طريق أختها .

وأما شعر التدين فقد وجدت أنه يمثل ذروة التطور الشعرى ذى المظاهر الإسلامى لأنه فى حقيقته كسب لأرض جديدة كانت من نصيب النثر . وقد كان لا بدّ لى من أن أحدّد ما يقال عن أصوله الجاهلية ، وأن أفرق بين شعر التدين السياسى و بين شعر التدين التأملى ، فرسمت ملامح شعر التدين هذا وفوارقه وأبنت عما سينتهى إليه بعدُ من شعر التصوف ، وكان هذا الحديث كله فى لمحات أردتها موجزة ومركزة معا .

٤ — واتجهت بعدُ إلى دراسة التطور الشكلى للأدب ، فضبطته فى فصلين : الأدب المحافظ والأدب المجدد . ولم أقف وقفة طويلة عند دراسة هذا الأدب المحافظ ، ولم يكن موضع حديث متشعب . . ذلك لأن النثر أدب جديد ، ولأن الشعر يوشك أن يكون استمراراً تقريباً للشعر الجاهلى . . ولهذا لا تتضح دراسة الأدب المحافظ إلا فى دراسة الأدب المجدد . ومن هنا كان الأدب المجدد موضع جهد خاص وعناية متعينة .

٥ — وقد قسمت مظاهر التجديد هنا فى الأقسام الثلاثة التالية : التجديد اللغوى والتجديد الأسلوبى والتجديد الوزنى .

فى التجديد اللغوى : تحدثت عن التطور الذى أصاب اللغة الأدبية ؛ وكيف أن هذه اللغة جانبت البدوى الخشن إلى القرآنى المصقول ، وماذا كان من شأن هذه المجانبة ومداها ، وأنه سبق ذلك الجهل بهذه اللغة الجاهلية وعدم استقرار مفاهيمها وتعابيرها فى أذهان الناس وفى أذهان الشعراء ، وحدّدت ما كان من قصة الكلمات الأعجمية التى خالطت الشعر العربى ودلالة ذلك ومدى عمق هذه الدلالة .

وفى التجديد الأسلوبى وجدت أن الأمر يختلف دائماً بين الشعر والنثر ولذلك فصلت ما بينهما من حديث :

ففى النثر وجدت أن النثر الإسلامى الذى كان نثرا أدبياً فحسب فى الدور الأول اتجه أن يكون هنا نثراً فنياً . . فأشرك فى غاياته الكبرى بين الأداء الذى كان يقتصر عليه من قبل والإمتاع الذى أخذ يقصد إليه و يتكلّفه ، وأضحى يفكر فى هاتين الغايتين معاً . . وأن النثر الفنى تبلور فى هذا الاتجاه نحو السجع ، وعنيت بالسجع كل هذا الحشد من الزينة ، وتحدثت عن أثره فى الأسلوب وعن أثره فى مفهوم الفنية عند الأدباء العرب ، وما أدى إليه من أضرار وما امتصّ من جهود .. ورأيت أخيراً فى هذا السجع ردّة جاهلية ، وكشفت عن ذلك واضطررت إلى أن أفصل بين سجع الكهان وسجع القرآن . . وقد اعتبرت أن ابن المقفع كان على رأس الذين يمثلون لهذا التجديد الأسلوبى ، ولم يكن شأنى أن أدرس ابن المقفع دراسة مفصلة ، و إنما اكتفيت أن ألخص أسلوبه من هذه الأنحاء التى عرضت لها تلخيصاً مركزاً محدداً

وفى الشعر وجدت أن التجديد الذى أصاب الشعر لم يكن بعيداً عن التجديد الذى أصاب النثر ، وأن جماع مظاهر هذا التجديد تتركز فى هذا الشعر الذى يمثله شعر المولّدين والذى نصفه نحن بأنه خروج على عمود الشعر العربى . وقد أبنت أن هذا الخروج عن عمود الشعر سبقه جهلٌ بالقديم العربى، وأعقب هذا الجهلَ به هذه الثورةُ عليه . . واعتبرت هنا أن بشاراً كان على رأس الذين يمثلون التجديد الإسلامى فى الشعر ، وأنه يقف هنا موقف ابن المقفع فى النثر . وقد تحدثت هنا عن صلة ما بينهما ، ولِمَ كانا على رأس هذا التجديد، وما الدلالة العميقة لهذه الظاهرة فى وجود أعجميين يقودان هذا التطور .

وأخيراً لخصت التجديد الأسلوبى فى النثر أنه خروج عن العمود القرآنى — وفى الشعر أنه خروج عن العمود الشعرى .

وفى التجديد الوزنى بدأت فتحدثت عن بطء التغير الذى ينال الأوزان عادة ، وأن أكثر ما أصاب الشعر العربى من ذلك فى تطوره فى هذا العهد إنما هو الميل

إلى بعض الأوزان دون بعض وتفضيل بحور على بحور . . وأما فيما عدا ذلك فقد ظلّ العروض العربى — وهو يركّز عهوداً سحيقة بعيدة — على مثل ما كان عليه . ومع ذلك فلم يخل الأمر من استشرافٍ للتطور تَمَثَّلَ عندى فى نشأة الرجز أو فى الإلحاح على استعماله . . ولذلك كان البحث عن الرجز هو لبّ هذا الحديث عن التجديد الوزنى .

وقد تحدثت عما كان عليه الرجز فى الجاهلية وعن مظاهره وطوابعه . ثم انتقلت فأبنت عما آل إليه فى هذا التطور الجديد ، والظواهر المضادّة التى اتخذها ، وأن الإلحاح عليه كان مظهراً من مظاهر التجديد الوزنى . . ثم مضيت فأبنت أن الرجز لم يقتصر على أن يكون قالباً للشعر ، ولكنه أضحى فناً ، وأنه أضحى كذلك قسيماً للشعر . . وتعمقت خصائصه فاستبان لى أنه كان تجديداً حقاً فى الشكل ، ولكنه كان محافظةً عميقة صارخة فى الموضوع . وقد فسرت ذلك ودللت عليه .

وتحديد مكانة هذا الرجز من الحياة الأدبية جعلتنى أرى فيه صورة من صور إحياء اللغة والاستمساك بكل ألفاظها وتعابيرها بعد أن كانت اتجهت على يدى الأعاجم ومن عاش بينهم من العرب إلى السهولة واليسر . . واستقرّ فى نفسى أن هذا الرجز كان فى ذلك رجعة إلى الجاهلية ، لا بقيمها الفنية فحسب ، بل فى ألفاظها كذلك . وقد جلت حول هذه الفكرة فى نشأة الرجز ورجاله ومآله .

وانتهيت بعدُ إلى أن أتساءل أكان التجديد الوزنى قاصراً على الشعر ، أو ليس للنثر فيه نصيب ؟ . ورأيت أن النظرة العميقة تتيح لى أن أربط بين السجع فى النثر والرجز فى الشعر وأن أرى فيهما مظهرين لحقيقة واحدة .

وانتهيت أخيراً من دراسة الحياة الأدبية جميعها إلى القول بأن التطور الأدبى انتهى بالأدب إلى أن كان أدب هذه الحضارة الجديدة بكل علومها وفلسفتها وفنونها وعقائدها . . وأن الأدب العربى شهد فى هذا التطور مدًّا لآفاقه ، وتنوعاً فى أجناسه ، وخصبا فى ثقافته . وأن هذا المدّ والتنوّع والخصب تلخص كل خطواته التى صار إليها ، وتحدد اتجاهاته التى سيؤول إليها .

ثبت المصادر

ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن على بن محمد بن أبى الكرم) ٥٥٥ ـ ٦٣٠ هـ
ـ الكامل فى التاريخ ١٢ جزءاً . نشرة تورنبرغ « ليدن ـ بريل » ١٨٦٧
أحمد أمين (الدكتور)
ـ فجر الإسلام وضحى الإسلام . « القاهرة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر »
الطبعة الأولى للفجر من ١٣٤٧ ـ ١٩٢٨ وما بعد ذلك
الأصفهانى (أبو الفرج على بن الحسين بن محمد ... القرشى الأصفهانى) ٢٨٤ ـ ٣٥٦ هـ
ـ الأغانى ١١ جزءاً ما صدر من نشرة دار الكتب المصرية ١٣٤٥ هـ ـ ١٩٢٧م وما بعد ذلك
٢١ جزءاً وأربعة أجزاء للفهارس نشرة الساسى « مصر ـ مطبعة التقدم » ١٣٢٢ ـ ٢٣هـ
ابن الأنبارى (كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبى سعيد الأنبارى) ٥١٣ ـ ٥٧٧هـ
ـ نزهة الألبا فى طبقات الأدبا القاهرة ١٢٩٤ هـ
أوليرى O,Leary (De Lacy) Arabia before Mohamad " London 1927 "
ـ بلاد العرب قبل الإسلام
بتلر الدكتور الفريد ج Butler (Alfred J) The Arab conquest of Egypt "Oxford 1902"
ـ فتح العرب لمصر : الترجمة العربية (الأستاذ محمد فريد أبو حديد)
« نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ـ مطبعة دار الكتب » ١٣٥١ هـ ـ ١٩٣٣ م
بلاو (دكتور) O. Blau (Dr.)
ـ خريطة لجزيرة العرب ملحقة بكتاب الأصنام لابن الكلبى « ليبزيك » ١٩٤١
بروكلمان (كارل)
ـ تاريخ الشعوب الإسلامية : ترجمة الدكتور نبيه أمين فارس والأستاذ منير البعلبكى
دار العلم للملايين « بيروت ــ دار العلم للملايين » ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩
ـ دائرة المعارف الإسلامية « مادة عرب : الأدب العربى »
Encyclopedie de l'Islam Ar. (Arabia : Littérature Arabe)
البلاذرى (أبو بكر) «أو جعفر ، أو الحسن » أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البغدادى الشهير بالبلاذرى
« أواخر القرن الثانى ـ ٢٧٩ »
ـ فتوح البلدان نشرة دى غويه « بريل ـ ليدن » ١٨٦٦
البيهقى (إبراهيم بن محمد) نبغ فى خلافة المقتدر ٢٩٥ ـ ٣٢٠ هـ
ـ المحاسن والمساوى نشرة فريديريك شوالى ١٣٢٠ هـ ١٩٠٢ م
التغرى بردى (جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن بردى الأتابكى) ٨١٣ ـ ٨٧٤ هـ
ـ النجوم الزاهرة فى أخبار ملوك مصر والقاهرة
الأجزاء السبعة « القاهرة ـ دار الكتب المصرية » من ١٣٤٨ ـ ١٣٥٧هـ ١٩٣٩ ـ ١٩٣٨م
الثعالبى (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبى النيسابورى) ٣٥٠ ـ ٤٢٩ هـ
ـ يتيمة الدهر ٤ أجزاء القاهرة ١٣٥٤ هـ
ـ لطائف المعارف نشرة دى يونغ « بريل ـ ليدن » ١٨٦٧ م

ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيي) ٢٠٠ ـ ٢٩١ هـ
ـ مجالس ثعلب نشرة عبد السلام هارون « القاهرة ـ دار المعارف » ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ م
الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ) ١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ
ـ البيان والتبيين نشرة عبد السلام هارون ٤ أجزاء
« القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر » ١٣٦٧ ـ ١٣٧٠ ، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠ .
ـ المحاسن والأضداد نشرة فان فلوتن « ليدن ـ بريل » ١٨٩٨

جب Gibb (H. A. R.) The Arab Conquest in Central Asia (London 1923 The Royal asiatic Society).
ـ الفتوح العربية فى آسيا الوسطى .
جروهمان (آدولف ـ الدكتور)
ـ أربع محاضرات عن الأوراق البردية العربية . تعريب توفيق اسكاروس
« القاهرة ـ دار الكتب المصرية » ١٩٣٠ م

الجزنائى (أبو الحسن على)
ـ زهرة الآس فى بناء مدينة فاس نشرة الفريد بل الجزائر ١٩٢٣

جسبرسن (أوتو) Otto Jespersen : Language its nature, devlopment and Origin (London 1925).
ـ اللغة : طبيعتها ونموها وأصلها .

الجواليقى (أبو منصور موهوب بن الخضر الجواليقى) ٤٦٦ ـ ٥٣٩ هـ
ـ المعرب من الكلام الأعجمى « القاهرة ـ دار الكتب المصرية » ١٣٦١ هـ ١٩٣٨ م
حتى (فيليب ـ الدكتور)
ـ تاريخ العرب « مطول » : بقلم الدكتور فيليب حتى والدكتور ادورد جرجى والدكتور جبرائيل جبور . ٣ أجزاء « بيروت ـ دار الكشاف » ١٩٤٨ ـ ١٩٥١

ابن حجر (أبو الفضل أحمد بن على ... الحافظ العسقلانى) ٧٧٣ ـ ٨٥٢ هـ
ـ تهذيب التهذيب « حيدر آباد الدكن » ١٣٢٥ ـ ١٣٢٧ هـ
حمزة (فؤاد)
ـ قلب جزيرة العرب « القاهرة ـ المطبعة السلفية » ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣ م

ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن حوقل البغدادى) ... ـ أواخر القرن الرابع الهجرى
ـ المسالك والممالك « ليدن ـ بريل » ١٨٧٣

الخفاجى (شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجى المصرى) ٩٧٧ — ١٠٦٩ هـ
ـ طراز المجالس « القاهرة ـ المطبعة الوهبية » ١٢٨٤

ابن خلدون « الفقيه » (أبو زكريا يحيي بن أبى بكر محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن خلدون)
ـ بغية الرواد فى ذكر الملوك من بنى عبد الواد الجزائر ١٣٢١ هـ — ١٩٠٣ م

ابن دقماق (إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائى المصرى) ٧٥٠ — ٨٠٩ هـ
ـ الانتصار لواسطة عقد الأمصار الجزء الرابع والخامس « القاهرة ـ بولاق » ١٣٠٩ — ١٣١٤ هـ

ابن أبى دينار (أبو عبد الله محمد بن أبى القاسم الرعينى القيروانى المعروف بابن أبى دينار)
ـ المؤنس فى أخبار إفريقية وتونس « تونس ـ مطبعة الدولة التونسية » ١٢٨٦

ابن رسته (أبو على أحمد بن عمر بن رسته) ... ـ أوائل القرن الرابع
ـ الأعلاق النفيسة (ومعه كتاب البلدان لليعقوبى) المجلد السابع من المكتبة الجغرافية « ليدن ـ بريل » ١٨٩١ ـ ١٨٩٢
ابن رشيق (أبو على الحسن بن على بن رشيق القيروانى) ٣٩٠ — ٤٦٣
ـ العمدة فى صناعة الشعر ونقده بتصحيح محمد بدر الدين النعسانى
« القاهرة ـ مطبعة السعادة » ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧
الزبيدى (أبو بكر محمد بن الحسن بن عبد الله ... الزبيدى الأشبيلى) ٣١٦ — ٣٧٩هـ
ـ طبقات الزبيدى أو طبقات النحويين واللغويين روما ١٩١٩
ساويرس (ابن المقفع — أسقف الأشمونين) ...ـ أواخر القرن الرابع
ـ سير الآباء البطاركة الاسكندرانيين المعروف بسير البيعة المقدسة همبورغ ١٩١٢
سعيد بن بطريق (افتشيوس الاسكندرى البطريرك الرومى الملكى سعيد بن بطريق)
٢٦٣ — ٣٢٨
ـ التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق فى معرفة التواريخ « بيروت ـ اليسوعية » ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩
ابن سلام (محمد بن سلام الجمحى) ... ـ ٢٣٢ هـ
ـ طبقات الشعراء نشرة جوزيف هل « ليدن — بريل » ١٩١٣ـ١٩١٦
ابن سلام (أبو عبيد القاسم بن سلام الهروى البغدادى) ١٩٧ ـ ٢٢٣هـ
ـ الأموال بتحقيق الشيخ حامد الفقى القاهرة
السلاوى « الناصرى » (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن خالد بن حماد الناصرى السلوى أو السلاوى
١٢٥٠ — ١٣١٥
ـ الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى ٤ أجزاء . « القاهرة ـ البهية » ١٣١٢
سيدة إسماعيل كاشف (دكتورة)
ـ مصر فى فجر الإسلام « القاهرة ـ دار الفكر العربى » ١٩٤٧
السيرافى (أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافى) ٢٨٤ — ٣٦٨ هـ
ـ أخبار النحويين البصريين نشرة كرنكو « بيروت ـ الكاثوليكية » ١٩٣٦ م
السيوطى (جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن الكمال أبى بكر) ٨٤٩ — ٩١١ هـ
ـ المزهر فى علوم اللغة وأنواعها جزءان « نشرة جاد المولى ورفاقه » « القاهرة ـ عيسى الحلبى »
ـ بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة « القاهرة ـ مطبعة السعادة » ١٣٢٦
الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير) ٢٢٤ — ٣١٠ هـ
ـ تاريخ الأمم والملوك « ليدن ـ بريل الأول » ١٨٧٩ — ١٨٨١ والأجزاء الأخرى بعد ذلك
الطرماح (الطرماح بن حكيم بن الحكم) ... ـ نحو ٨٠ هـ
ـ الديوان « مجموع إلى ديوان طفيل بن عوف الغنوى »
« من مجوعة ذكرى جب نشرة كرنكو ١٩٢٧
طه حسين (الدكتور)
ـ من حديث الشعر والنثر « القاهرة ـ دار المعارف » ١٩٤٨
ابن عباد (الوزير أبو القاسم إسماعيل بن عباد المعروف بالصاحب) ٣٢٦ — ٣٨٥ هـ
ـ الكشف عن مساوىء المتنبى « القاهرة ـ مطبعة المعاهد » ١٣٤٩
ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين القرشى المصرى)
... ـ ٢٥٧ هـ

– فتوح مصر والمغرب وأخبارها نشرة شارل تورى Torrey « ليدن – بريل » ١٩٢٠
– القسم الخاص بمصر نشرة ماسيه (مجلس المعارف الفرنسى الخاص بالعاديات الشرقية) ١٩١٤
ابن عبد ربه (أحمد بن محمد بن عبد ربه . . القرطبي الأندلسى) ٢٤٦ — ٣٢٨ هـ
– العقد الفريد أبو عمر نشرة الدكتور أحمد أمين وأحمد الزين وابراهيم الابيارى
« القاهرة – لجنة التأليف والترجمة والنشر» ١٩٤٦
على عبد الواحد (الدكتور)
– علم اللغة (الطبعة الثالثة) « القاهرة – مطبعة لجنة نشر البيان العربى » ١٩٥٠
ابن عذارى المراكشى : (أبو محمد عبد الله) أو (أبو عبد الله محمد) ....– أواخر القرن السابع .
– البيان المغرب فى أخبار المغرب « بيروت – مكتبة صادر » ١٩٥٠
فلهاوزن Wellhausen
– The Arab Kingdom and its Fall “Caluctta” 1927
فوك (هانس) Johannes Fück
– العربية : دراسات فى اللغة، واللهجات، والأساليب. الترجمة العربية : (الدكتور عبد الحليم النجار)
« القاهرة – جماعة الأزهر للنشر والتأليف ، مكتبة الخانجى» ١٣٧٠ — ١٩٥١
القالى (أبو على إسماعيل بن القاسم) ٢٨٨ — ٣٥٦ هـ
– الأمالى « القاهرة – دار الكتب المصرية » ١٩٢٦
ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى) ٢١٣ — ٢٧٦ هـ
– عيون الأخبار « القاهرة –دار الكتب المصرية» ١٣٤٣ — ١٣٤٩هـ ١٩٢٥ – ١٩٣٠م
– الشعر والشعراء نشرة أحمد محمد شاكر « القاهرة» ١٣٦٤
– المعارف نشرة وستنفلد « جوتنجن » ١٨٥٠
قدامة بن جعفر (البغدادى الكاتب ... — ٣١٠ أو ٣٠ أو ٣٧
– نقد النثر : نشرة الدكتور طه حسين والأستاذ عبد الحميد العبادى
« القاهرة– دار الكتب » سنة ١٩٣٣ م
القفطى (جمال الدين على بن يوسف) ٥٦٣ - ٦٤٦ هـ
– طبقات النحاة (إنباء الرواة ، على أنباء النحاة) «القاهرة– دار الكتب» ١٩٥٠
القلقشندى (شهاب الدين أبو العباس أحمد بن على) ٧٥٦–٨٢١ هـ
– صبح الأعشى فى صناعة الإنشا ١٤ جزءاً« القاهرة – المطبعة الأميرية »١٩١٣–١٩١٩
كريستنسن Cristenson : L’Iran sous les sassanides
– إيران تحت حكم الساسانيين الترجمة العربية : « الدكتور يحيي الخشاب القاهرة – دار الفكر العربى »
الكندى : (أبو عمر محمد بن يوسف) ٢٨٣ – ٣٥٠ هـ
– كتاب الولاة وكتاب القضاة نشرة جست Rhuvon Guest
« التاسع عشر من مجموعة ذكرى جب » « بيروت – المطبعة الكاثوليكية » ١٩٠٨
كيتانى (ليون الأمير) Caetani (Leone) Annali dell, Islam
– حوليات الإسلام : ميلانو ١٩٠٥ – ١٩١٨ (ينتهى بحوادث سنة ٣٥ هـ)
لوسترانج
Le Strange (G. B.) The Land of the eastern Caliphate
– أراضى الخلافة الشرقية Cambridge University Press 1930

المالكى (أبو بكر عبد الله بن أبى عبد الله المالكى)
ــ رياض النفوس فى طبقات علماء القيروان وإفريقية .
نشرة الدكتورحسين مؤنس « القاهرة ــ مكتبة النهضة » ١٩٥١
ابن المعتز (أمير المؤمنين عبد الله بن المعتز) ٢٤٤ أو ٤٧ ــ ٢٩٦هـ
ــ البديع نشرة كراتشكوفسكى « مجموعة ذكرى جب » ١٩٣٥
مؤنس : (حسين - دكتور)
ــ فتح العرب للمغرب « القاهرة ــ لجنة الجامعيين لنشر العلم مطبعة مصر » ١٩٤٧
المبرّد : (أبو العباس محمد بن يزيد) ٢١٠ ــ ٢٨٥ هـ
ــ الكامل فى اللغة والأدب «القاهرة ــ مطبعة التقدم العلمية » ١٣٢٣ هـ
المرزبانى (أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزبانى) ٢٩٦ ــ ٣٨٤ هـ
ــ الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء « القاهرة ــ المطبعة السلفية » ١٣٤٣ هـ
المسعودى (أبو الحسن على بن الحسين بن على) ٣٤٥ ــ أو ٤٦ هـ
ــ التنبيه والإشراف (الثالث من المكتبة الجغرافية)
نشرة دى غويه « ليدن ــ بريل » ١٨٩٣ — ٩٤
مصطفى : (الأستاذ إبراهيم مصطفى)
بحث عن أول من وضع النحو الجزء الثانى من المجلد العاشر من مجلة كلية الآداب
ص ٦٩ ــ ٧٥ ديسمبر ١٩٤٨
المقريزى (تقى الدين أحمد بن على بن عبد القادر) ٧٦٦ - ٨٤٥ هـ
ــ المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار « جزآن » « القاهرة ــ بولاق » ١٢٧٠ هـ
ــ البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب « إبراهيم رمزى » « القاهرة ــ مطبعة مصر » ١٣٣٤
ابن النديم (محمد بن إسحق) ...ــ حوالى ٣٨٥
ــ الفهرست أو فهرس العلوم ليبزيك ١٨٧٢
النويرى : (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب) ٦٧٧ — ٧٣٢ أو ٣٣ هـ
ــ نهاية الأرب فى فنون الأدب المطبوع منه ١٥ جزءاً « القاهرة ــ دار الكتب المصرية »
« » « الجزء الثانى والعشرون (الباب السادس من الفن الخامس
فى أخبار إفريقية وبلاد المغرب) غرناطة ١٩١٧
الهمدانى : (الحسين بن أحمد يعقوب بن المعروف بابن الحائك) ... ــ ٣٣٤ هـ
ــ صفة جزيرة العرب نشرة مولر « ليدن بريل » ١٨٨٤م
وهبه (حافظ)
ــ جزيرة العرب فى القرن العشرين القاهرة ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . الطبعة الثانية
١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م
وولنر Woolner (H. C.) : languages in History and Politics.
ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى الرومى) ٥٧٥ — ٦٢٦ هـ
ــ معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب أو إرشاد الألبا إلى معرفة الأدباء .
٧ أجزاء نشرة مرجليوث من مجموعة ذكرى جب
الطبعة الأولى « القاهرة ــ مطبعة هندية » ١٩٠٦ ــ ١٩٢٦
ــ معجم البلدان ٤ أجزاء نشرة وستنفلد « ليبزيك » ١٨٦٦ — ١٨٧٠

الكشاف

(ح)

(خ)

(ق)

(هـ)

استدراك وتصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٠	١ — ٢		أضف : إيضاح وتحديد
٢٢	٤ — ٥		أضف : مقدمة
٢٧	١٠	والجزيرة	الجزيرة
٢٧	١ «من الهامش»	صورة الأرض ١٩	المسالك والممالك ١٨
٢٨	١ «من الهامش»	صورة الأرض ٢٣	المسالك والممالك ١٩
٣٥	٨	والعفة	والفقه
٤٢	٧	المشكوح	المكشوح
٤٤	٢ — ٣		أضف : مقدمة
٨١	٦ «من الهامش»	فسر الدكتور محمد ..	الدكتور محمد .. فسر
٨٣	٨	ابن الأعلى	ابن عبد الأعلى
٨٧	١ — ٢		أضف : معالم المجتمع الجديد فى العراق
٨٩	٤	القعقاع بن عمر	القعقاع بن عمرو
٨٩	الهامش الثالث	٢٠٨/١/١١	٢٠٥٨/٤/١
٩٩	٢ «من الهامش»	وفود الفارسية	وفود القادسية
١٠٢	١٨	قبلية المدنية	قبلية المدينة
١٢٥	٤	ابن الحكم	ابن عبد الحكم
١٣٩	١٧	يزيد بن حبيب	يزيد بن أبى حبيب
١٤٠	١٨	وحارب عمرو	وحارب عمر
١٤٠	٢٢	خارجة بن خدافة	خارجة بن حذافة
١٤٥	٢	ثلاث	ثلاث(١)
١٤٦	٤ «من الهامش»	لعمر	لعمرو
١٤٨	١٧	يزيد بن حبيب	يزيد بن أبى حبيب
١٨٧	٥	بعث ابن مروان	بعث ابنه مروان
٢٠٠	١٤	عبد الله بن أبى عامر	عبد الله بن عامر
٢٠٠	١٦	ميثاء	ميثاء (٥)
٢٠٠	٥ «من الهامش»		أضف : (٥) البلاذرى ٤٠٥
٢٠١	١٦	عبد الله	عبيد الله
٢٠٥	٣	أولئك هؤلاء	أولئك وهؤلاء
٢٣٩	٢ — ٣		أضف : تمهيد : إطار هذا التطور
٢٥٥	١ «من الهامش»		أضف : ولطائف المعارف للثعالبى ٧٥
٢٦١	٤ «من الهامش»	عن أم جرير	عن زوج جرير
٢٧١	١٨	الوليد	الوليد بن يزيد
٣٨٨	١ — ٢		أضف : موضوعى وشكلى
٤٠٣	٣ — ٤		انقل أبو عمر من السطر الرابع إلى الثالث
٤٦١	١٤ — ١٥		أضف : تلامة (أم المنصور) : ٤٠١